CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA POLÍTICA

POR EL P. JULIO MEINVIELLE[1]

[1] Copia escaneada de la tercera edición reproducida en la Colección "Biblioteca del Pensamiento Nacionalista Argentino", volumen 3º, editado en Bs. Aires en el año 1974. Al final se agregan como Apéndices (incluidos también en el volumen citado) varios trabajos del autor relacionados con el tema y un ensayo sobre Maurras).

INTRODUCCIÓN

La política debe servir al hombre. He aquí una fórmula que condensa el presente libro, fórmula que dice muy poco y muy confusamente si no se tiene un verdadero concepto del hombre; fórmula que, en cambio, lo dice todo, y muy luminosamente, si se posee este auténtico concepto.

El filosofismo y la Revolución antes de corromper la política, y lo mismo dígase de la economía, corrompieron al hombre. La Iglesia, en cambio, antes de dar una política cristiana, ordenó al hombre y nos dió al cristiano.

De aquí que sea esencial, en la portada de este libro, indicar qué es el hombre. Porque es manifiestamente claro que no puede ser igual la concepción de la política si hacemos del hombre un simple ejemplar de la escala zoológica que si hacemos de él un ser iluminado por la luz de la razón, con un destino eterno.

Y el hombre es esto: un ser con necesidades materiales, porque tiene un cuerpo, pero sobre todo con necesidades intelectuales, morales y espirituales, porque tiene un alma inmortal. Y esto no surge de una consideración apriorística, sino que es la comprobación de lo que observamos en nosotros mismos por el sentido íntimo, en los demás por la observación, y por la historia en todo el correr de la existencia humana.

Y con esto ya tendríamos lo suficiente para formular las leyes de una política humana, y por lo mismo verdadera, y puesta al servicio del hombre. Y ésta no sería individualista, ni liberal, ni democratista, coma imagino Rousseau; ni organicista, ni estatista, como han fingido los filósofos y juristas salidos de Hegel. Sería una política humana. No hay palabra más exacta y precisa para calificarla.

¿Sería también una política cristiana? Si, en el sentido de que todo ese ordenamiento político, derivado de una recta consideración de la naturaleza humana, es querido por Dios, y como tal inmutable y valedero aun en el caso de una política cristiana. Pero es evidente que una política cristiana, sin alterar ni disminuir las exigencias de una política puramente humana, está condicionada por una ley más alta, que deriva de principios más altos y nuevos que el cristianismo ha añadido a la naturaleza humana. La política cristiana es entonces más que humana, porque llena más cumplidamente las exigencias de ésta. De la misma manera que la vida cristiana, sin dejar de ser humana, es algo más que humana.

Y sabido es qué significa este "algo más". La vida cristiana es una vida sobrenatural que trasciende todas las exigencias de cualquier naturaleza creada o creable, es una nueva creatura en Cristo (San Pablo, II Cor. 5, 17) que se injerta en la naturaleza del hombre y la transforma en divina, sin destruirla, del mismo modo que, sin destruirla, el injerto transforma la eficacia de la planta salvaje. El hombre sobrenatural, u hombre católico, es un hombre de vida nueva (San Pablo, Rm 6, 4), con operaciones nuevas porque todas sus operaciones están divinizadas, como lo está su naturaleza de hombre.

Sin la inteligencia de este misterio, todo es absolutamente absurdo en el catolicismo, porque cuanto en él hay recibe sentido de este misterio de vida que significa y opera. La

Iglesia Visible, por ejemplo, es un misterio invisible. Peregrinando en la tierra, mezclada en cierto modo a las cosas de la tierra, opera la unión invisible de las almas con Cristo y por Cristo con Dios.

El hombre católico no es hombre y, además, católico, como si lo católico fuese algo separado de su cualidad de hombre o de padre de familia, artista, economista, político. El hombre católico es una unidad. Cuanto de hombre y de actividad hay en él, debe ser católico; esto es, adaptado a las exigencias de su fe y caridad cristianas.

El Verbo asumió toda la humanidad, excepto el pecado; la vida católica debe asumir y sobreelevar toda la vida humana, excepto las corrupciones de su debilidad.

La política es una actividad moral que nace naturalmente de las exigencias humanas en su vida terrestre. De ahí que, tanto la ciencia política que legisla las condiciones esenciales de la ciudad terrestre, como la prudencia política que determina las acciones que convienen u ciertas circunstancias concretas, para el logro de determinados fines políticos, deban ajustarse a la vida sobrenatural. De suyo se desenvuelven en un dominio puramente humano con una autonomía de acción regulada por la razón; pero todo ese orden está sobreelevado, en la economía presente, al fin sobrenatural que Dios ha asignado al hombre.

Esta subordinación no es puramente extrínseca, como si la política se refiriese a un fin superior sin renovarse en su interior; debe tender positivamente a la realización de un fin sobrenatural, pues importa una renovación interior, una regulación nueva. Porque la política, aun quedando en el orden de las realizaciones temporales, debe disponer de medios superiores a los de la naturaleza en el estado de sus exigencias puras. La política cristiana es, pues, de un valor humano nuevo y superior al de la política simplemente tal.

El católico, como católico, debe ajustar su vida política a las exigencias de su recta razón, iluminada por la fe. Para ello necesita conocer reflexivamente las exigencias de su fe en su actividad de miembro de la colectividad.

Por otra parte, las condiciones presentes de la vida política reclaman con especial urgencia que el católico conozca la doctrina católica sobre la política. Pero este conocimiento, además de ser reflexivo, ha de penetrar en la esencia de la realidad política y en sus múltiples nexos causales: debe ser de orden filosófico.

La pura erudición de las teorías y de los hechos políticos, lo que se llama actualidad política, es nociva si no se está en posesión de la auténtica filosofía de la política; y por lo mismo de la metafísica natural de la inteligencia humana, lo que Santo Tomás llama sentido común, hoy completamente destruido por perversiones ideológicas casi inverosímiles. El hecho es contingente, individual, atado a las exigencias disolutas de la materia que divide e individualiza; aunque se multiplique y sistematice en leyes empíricamente formuladas, está destituido de toda explicación ontológica. Podrá revelarnos lo que se hace pero nunca lo que se debe hacer.

Los hechos logran explicaciones a la luz de los principios ontológicos; los hechos políticos a la luz de los principios ontológicos del ser humano. A la luz de estos principios, la observación e interpretación de esos hechos es necesaria para considerar las condiciones de hecho de una ciudad concreta y determinada. La metafísica no excluye la observación empírica, antes la exige; pero la exige sustentada en su propio seno. Cuando decimos metafísica, no decimos algo inextricable, inalcanzable para el común de los humanos; nos referimos simplemente a la sabiduría que considera los principios del ser. Esta sabiduría, que posee espontáneamente todo hombre que no ha corrompido deliberadamente su propia inteligencia, observa los hechos, los valora y coloca a cada uno de ellos en el lugar de la jerarquía que le corresponde.

El signo más típico y grave de la descomposición del mundo moderno es, precisamente, esta guerra a la sabiduría que contempla los principios del ser.

De ahí que el mundo moderno sea una feria de fenómenos absolutos, llamados Estado, Individuo, Libertad, Soberanía, Revolución, Igualdad, Fascismo, Democracia, Derecha, Izquierda, Centro. Cada uno de estos fenómenos sublimados a lo absoluto, lucha desordenadamente para imponer su tiránica dominación. Y el ser, el humano y el divino, perece víctima de esta lucha alocada y quimérica de los mitos que desató el hombre. Y en ella perecen también todos los valores humanos, incluso la política.

Por esto, sometiéndonos con humildad a esta sabiduría de los primeros principios, que Santo Tomás poseyó en alto grado, y bajo esa luz, enfocando los hechos que registra la observación, intentaremos este estudio de la política, que consideraremos en cuatro capítulos.

Primero: Naturaleza de la sociedad política.
Segundo: Naturaleza, condición y alcance de la soberanía.
Tercero: Organización de la sociedad y del Estado para que sea efectiva la procuración del bien común.
Cuarto: Funciones y atribuciones del Estado.

En estos cuatro capítulos condensaremos todo cuanto pueda exigirse para que la ciudad pueda gobernarse políticamente. Para que haya gobierno sin tiranía. Simplemente, para que haya gobierno. Porque sólo en la medida en que éste defecciona por defecto o por exceso, hay tiranía. Para que haya una constante y permanente procuración del bien común, de ese bien común, fruto del reinado público de la justicia, único capaz de producir, a su vez, el don divino de la paz que es, aún entre todos los bienes terrestres y pasajeros, el más agradable del que hablar se pueda, el más deseable de cuantos se puedan apetecer, y el mejor que se pueda encontrar. (San Agustín).

I NATURALEZA MORAL DE LA POLÍTICA

Si siempre resulta difícil determinar la naturaleza de una cosa, mayor es la dificultad cuando se trata de realidades morales como la política.

Ante todo se ha de advertir que, si bien aquí nuestra tarea versa exclusivamente sobre la ciencia política, no se deja de lado lo que es propio de la prudencia política, o sea de la política en su acepción genuina que considera la formación, estructura y gobierno de las sociedades humanas llamadas políticas.

Y aquí nos preguntamos lo siguiente: ¿El hecho de las sociedades políticas es un fenómeno natural, regido por leyes fijas e invariables, como por ejemplo, la formación de los cristales que estudia la cristalografía, o es un producto artificial de la actividad del hombre, como puede serlo un cuadro, una máquina o un artefacto cualquiera que puede el hombre a su total arbitrio hacerlo o dejar de hacerlo, hacerlo de esta o de aquella otra manera; o es por fin un hecho específicamente humano, de la categoría moral, como son los actos de la virtud de templanza o de fortaleza que no puede el hombre, sin quebrantar las leyes de la conducta, dejar de ejecutar?

La cuestión consiste en averiguar si la ciencia política es una ciencia natural como la biología, o que indaga la constitución de los vivientes, o un puro arte como la fabricación, de navíos, que tiende a construir convenientemente un barco sin atención a la rectitud moral de la acción de fabricar, o si es en realidad una ética que comprende y regula la actividad específica del hombre, aquélla que no puede válidamente evadirse del campo de lo bueno y de lo malo.

Suponiendo, como es evidente y nadie lo niega, que sólo entre los hombres se realizan las sociedades llamadas políticas, habrá que examinar qué clase de tendencias del hombre le dan existencia: si fijas e invariables como las que llevan a la abeja a crear su colmena, o una acción libre y arbitraria como la que mueve al hombre a fabricar un artefacto, o bien una acción específicamente humana, libremente ejercida, aunque obedeciendo a las exigencias profundas de la misma naturaleza humana.

Porque si observamos las acciones que ejecuta el hombre, podemos clasificarlas en tres grandes categorías. En la primera podemos poner todas las acciones que se ejecutan en él, necesariamente, independientemente de su voluntad; así, por ejemplo, su actividad físico-química y biológica: de ellas se ocupan las distintas ciencias que formulan las leyes que rigen esta actividad fija e invariable. En una segunda categoría podemos incluir las acciones del hombre que se dirigen a la producción de cosas, tales como obras mecánicas o artísticas. Estas acciones las ejecuta libremente, sin estar necesitado a ejecutarlas por ninguna exigencia de su naturaleza racional, de suerte que aun cuando las dejara de ejecutar o las ejecutara de esta o de aquella otra manera, no violaría los dictados de su naturaleza racional de hombre. Hay, por fin, una tercera categoría de acciones que, si es cierto que las pone el hombre libremente, se ve impelido a ello en virtud de su naturaleza

racional, que le dicta imperativamente que eso debe hacerlo y que no puede dejar de hacerlo. Estas acciones buscan la perfección del hombre en cuanto tal.

Hay, entonces, tres órdenes: el de la naturaleza física, el de las obras de arte y el de la conducta moral. ¿En cuál de los tres hemos de incluir la política? De la respuesta a esta cuestión depende toda teoría política.

1. Dos teorías erróneas

Aunque pueda parecer anacrónico mentar aquí a L'Action Française, nada más conveniente para fijar una posición definida en la cuestión presente. L'action Française, nutrida escuela de observadores vigorosos, concibe la política como una ciencia física que comprueba fenómenos de la naturaleza y los organiza en leyes, del mismo modo que la botánica o la cristalografía. La sociedad no sería una realización libre del hombre que actualiza las virtualidades sociales depositadas en su ser, sino el producto necesario de necesarios instintos, como en el caso de los hormigueros[2].

"La sociedad —dicen— (Maurice Pujo, en *Comment Rome est Trompée,* pág. 166, citado por Lallement en *Clairvoyance de Rome*, pág. 166) está fundada en lo más estable y firme de nuestra naturaleza, en el instinto de conservación, que expresa las necesidades elementales de la vida. Este instinto de conservación, inseparable del instinto familiar, nos determina a defender nuestra vida y la de nuestros hijos, nos hace desear que esté asegurada contra la miseria, y para ello funda primero la propiedad y después la herencia; además, nos hace desear que esté defendida contra los peligros que la rodean, y para ello funda la sociedad. No hay en todo esto ningún esfuerzo virtuoso, ninguna intervención de la voluntad en el sentido moral de esta palabra".

Queda por tanto, eliminado de la fundación y estructura de la sociedad el elemento virtud, ya que en ella no interviene ninguna determinación libre. Excluida la virtud, resulta que la vida política es ajena a la justicia y a los preceptos evangélicos. Su fin específico no será el bien común temporal, como enseña la moral cristiana, sino el interés nacional, esto es, la realización, por todos los medios posibles, buenos o malos, de lo que parece servir a la "restauración monárquica" de Francia. Toda la política se reducirá no a lograr la vida perfectamente virtuosa de la sociedad, el *totum bene vivere* de los escolásticos, sino a poner "en buena marcha los negocios materiales de la nación, equilibrar su presupuesto, asegurar con una artillería de calidad la defensa nacional" (ib., pág. 163).

---

[2] Puede admitirse una ciencia política positiva, una sociología política, distinta de la filosofía política que se reduzca a considerar los hechos políticos como hechos. Una tal ciencia busca tan solo lo que es, la realidad política de una sociedad concreta determinada, tratando de explicar la mutua interacción de los elementos en la vida social sin explicar las normas de la vida política y menos juzgar la moralidad de esas acciones. Tal ciencia no podrá explicar si tal forma de asociación es normal o anormal, buena o mala, porque tales juicios, que suponen el conocimiento del fin de la vida humana, sólo son posibles en la filosofía social política. Si los teorizadores de L'Action Française se hubieran reducido a eso, no serían censurables. Pero ellos han querido construir una política para Francia, lo cual no es posible sin formular juicios de valor sobre lo bueno o malo en política y sin tener un fin que fije la conformación de la buena sociedad política. Aquí no censuramos a Charles Maurras, sino sólo a algunos de sus discípulos, por cuanto creemos que el pensamiento del mismo Maurras es indemne de toda censura. (N. del A.).

De donde resultaría que la política es tan independiente de la moral como el funcionamiento del páncreas.

Aunque inspirados en otras corrientes filosóficas, el maquiavelismo y el fascismo guardan grandes afinidades con la ideología maurrasiana.

Maquiavelo, privado de toda inteligencia religiosa e imbuido de las concepciones grecorromanas de la vida, ve en la patria la única grandeza espiritual capaz de inspirar y engendrar la gloria, el heroísmo, el trabajo y la creación. La patria es una divinidad en cuyo altar hay que inmolarlo todo. Cuanto por ella se haga está permitido, y las acciones que en la vida privada serían malas, si se hacen por la patria son magnánimas. La *razón de Estado*, la famosa razón de Estado, encierra en sí plena justificación.

Continuando parcialmente esta tendencia maquiavélica, el fascismo, dirigido por una voluntad de acero y fundado en una comprensión de la realidad inmediata, se propone realizar la gran Italia, heredera plena de la Roma Imperial. Esta Italia grande, formada no por individuos, sino por cuerpos sociales empeñados todos en una producción armónica sería prácticamente suprahumana.

La definición que del fascismo hace el mismo Benito Mussolini en la *Enciclopedia Italiana* (La *Nación*, 30 de junio de 1932) refleja en forma intergiversable esta exaltación desorbitada del Estado: "El liberalismo —dice— negaba el Estado en provecho del individuo en particular; el fascismo refirma el Estado como la verdadera realidad del individuo. Y si la libertad ha de ser el atributo del hombre real y no del abstracto fantoche en que pensaba el liberalismo individualista, el fascismo se pronuncia en favor de la libertad. Está por la única libertad que pueda ser una cosa seria, la libertad de Estado y del individuo en el Estado, ya que para el fascista todo está dentro del Estado y nada de humano o espiritual se halla fuera del Estado, y mucho menos tiene valor. En tal sentido, el fascismo es totalitario, y el Estado fascista, síntesis y unidad de todos los valores, interpreta, desarrolla y encierra en potencia toda la vida del pueblo".

Hay, sin embargo, bajo el aspecto que aquí nos interesa, una diferencia entre la ideología de L'Action Française y la maquiavélico-fascista. La primera es amoral; la segunda, inmoral, porque establece la razón de Estado como norma de moralidad.

Pero una y otra coinciden en exaltar la noción de Estado, haciendo revivir el Estatismo pagano. Se llama Estatismo toda concepción política en la cual el hombre está totalmente supeditado al Estado como la parte al todo. De igual manera que las raíces y detrás partes del árbol no tienen razón de ser sino como parte del todo, así el hombre, miembro de la sociedad política. El Estado puede sacrificarlo omnímodamente como mejor convenga a sus intereses. Y según las particularidades históricas en que se verifique, lleva los nombres de fascismo, absolutismo, bolchevismo, comunismo platónico, cesarismo, etc.[3]

[3] El análisis y juicio que formulamos aquí del *fascismo* tiene en cuenta únicamente su enunciado doctrinario. Considerado así no es posible, bajo el aspecto de la doctrina católica, formular de él sino un juicio severo y terminante, ya que es una aplicación a la política del panteísmo hegeliano. Pero el fascismo puede considerarse también en su realización concreta y entonces no es sino una reacción económico-política contra el demoliberalismo, que puede llegar,

Al fisicismo de L'Action Française se opone diametralmente el individualismo de Rousseau.

Para Rousseau el hombre ha nacido libre, con la libertad del salvaje en un bosque, y así ha de permanecer esencialmente. Como los hombres son todos libres, existe entre ellos la igualdad aritmética más absoluta, siendo inconcebible e injusta la menor subordinación.

Como, por otra parte, la sociedad política es inevitable, Rousseau busca construirla en forma tal que nadie se vea quebrantado en su libertad e igualdad esenciales. Finge para ello un contrato social por el cual los hombres hasta entonces libres se determinan a vivir en sociedad. Lo curioso de este pacto es que no anula la libertad individual de los contrayentes, porque éstos, al darse a todos, no se dan a ninguno; y en segundo lugar, porque al someterse al gran yo común, a la voluntad general que se engendra, se someten a sí mismos.

La voluntad general es la voluntad del pueblo soberano, o sea de la multitud numéricamente computada. De donde todos los derechos y obligaciones son engendrados por el número.

En Rousseau, patriarca del liberalismo, la sociedad es un producto artificial elaborado por el individuo para asegurar su intangible libertad individual.

Si examinamos empíricamente la concepción política de Rousseau y la de L'Action Française las hallamos completamente opuestas. Esta hace de la política una física; aquél, un mero arte. Uno la hace derivar íntegramente de la voluntad libre del hombre, como si fuese un artefacto cualquiera; la otra asegura que es el producto de una función natural, como la del páncreas, sin conexión con la voluntad del hombre. L'Action Française le asigna, como razón de ser, el interés colectivo; Rousseau, la libertad individual.

Artificialismo, liberalismo, individualismo, en Rousseau; fisicismo, estatismo, en L'Action Française.

Sin embargo, una consideración de orden filosófico demuestra que ambas concepciones, aunque distintas, no son, en realidad, irreductibles. Una y otra, de igual modo que el autonomismo kantiano, implican la adoración del hombre, con la exigua diferencia de que, si en una son aduladas sus tendencias individuales, en la otra se exaltan sus tendencias sociales.

Daniel Rops destaca, en *Le monde sans Ame* (Plon, 1932), esta común derivación de todos los sistemas modernos, al parecer antagónicos: "La naturaleza humana —dice— está de tal suerte hecha, que reclama imperiosamente la existencia de un absoluto; si no lo

---

no sólo a ser sano, sino hasta católico, de acuerdo. al medio en que se desenvuelva. Bajo este aspecto le he considerado en otros libros míos, particularmente en *Un juicio católico sobre los problemas nuevos de la política*, adonde remito al lector. Recomiendo también el excelente libro de César E. Pico, *Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista*. Con respecto al nacional-socialismo puede verse el libro mío *Entre la Iglesia y el Reich*. (N. del A.).

coloca en Dios, lo glorificará en sí mismo; sea en el individuo, sea en los conceptos de él derivados, como la raza, la nación, el Estado".

Y el absurdo de ambas concepciones estriba precisamente en que se hace un dios del individuo o del Estado. En el primer caso se sacrifica al Estado y se desemboca en la anarquía; en el segundo se sacrifica al individuo y se entroniza el absolutismo. Es el sempiterno vaivén de una sociedad que ha repudiado a Dios, al Dios Vivo y Verdadero que *a todas las naciones señaló quien las gobernase* (Eclo, 17, 14)

2. *Dios, autor de la sociedad política*

Por esto, sólo el Catolicismo, que establece eficazmente la trascendencia de Dios sobre todo lo creado y la absoluta dependencia del hombre con respecto a su Creador, puede salvarnos del absurdo de estas concepciones.

Es cierto que la libertad de que está dotado el hombre es una perfección específica de su naturaleza, y muy excelente, pero no es *la perfección*. La perfección es la plenitud racional, esto es, la operación de aquellas acciones que están proporcionadas a la razón, principio especificativo de su obrar, si se trata de una perfección puramente humana; o de las que están en proporción con los movimientos divinos, si se trata de la perfección sobrenatural, acordada gratuitamente al hombre por la Causa Primera[4].

El hombre ha de aspirar a su perfección; no nace con ella, pero puede poseerla; su inteligencia y su voluntad tienen capacidades en cierto modo infinitas[5], como el Ser que es su objeto adecuado. Pero respecto a este Ser se halla en estado de pura posibilidad como tabla rasa, en la que nada se ha escrito (S.T. I, q. 79, a. 2). Ha de lograrla con sus actos tendiendo hacia el Ser que está fuera de él. Con sus actos libres; pero no basta que sean libres para que le perfeccionen; deben ser actos buenos libremente ejercidos.

La posibilidad de obrar mal no es propia de la perfección de su libertad; es más bien su debilidad, como es debilidad de su inteligencia el equivocarse y errar. De ahí que sea un absurdo antihumano radicar la perfección del hombre en la ilimitación de su libertad, como si estuviese dotado de un puro autonomismo.

El hombre está sujeto a una ley, anterior a él, que le acompaña en su existencia, y esta ley, lejos de rebajarle, constituye su gloria, porque, reclamada intrínsecamente por la perfección propia de su ser, es la garantía de su perfeccionamiento. Inversamente, todo puro autonomismo, precisamente porque no corresponde a las exigencias reales de su

---

[4] De hecho, en la actual Providencia de Dios respecto al hombre, éste debe tender a la perfección sobrenatural que sólo puede obtener por su incorporación a Cristo que vive en la Iglesia; nadie puede ser bueno o recto sin esta incorporación, porque desde el momento que Dios la ha manifestado como imposición de su Divina Voluntad, sería contra la rectitud natural substraerse a ella. Aunque fuera de esta razón, es imposible la observancia de los mismos preceptos naturales, sin la gracia sobrenatural, según enseña la Iglesia contra los pelagianos. Es necesario tener un concepto exacto de lo sobrenatural para no identificarlo con lo simplemente divino. Hay un orden divino natural y uno sobrenatural. El conocimiento que tenemos de Dios por la existencia de las criaturas que proclaman la gloria de su Creador, es natural. El que tenemos por la misma manifestación que de sí ha ahecho Dios, por los Profetas y por Cristo que persevera en la Iglesia, es sobrenatural. (N. del A.).

[5] Infinito en potencia, dice Santo Tomás (S.T. I, q. 86, a. 2) (N. del A.).

estructura interna, lo violenta, lo degrada y destruye. Sería corno substraer el mundo de los astros a las leyes que condicionan su movimiento: en uno y otro caso, la consecuencia inevitable es el caos.

Existe, pues, una ley eterna en la Inteligencia del Creador, que ordena los principios de ser y de acción a que han de ajustarse todos los seres por creados. Esta ley eterna, en cuanto está grabada en la esencia misma de las cosas, se conoce con el nombre de ley natural.

La ley natural, participación de la ley eterna, no es, por lo tanto, algo exterior a las cosas, como impuesto desde afuera. Es su propia constitución interna ajustada a un modo específico de obrar. Es recibida, como es recibido el ser: por el mismo acto creador. En este sentido es inmanente, porque se halla identificada con la naturaleza de la cosa.

Entre los seres creados hay algunos que, privados de inteligencia y libertad, están físicamente necesitados en su operación, de suerte que no pueden querer obrar de otro modo que el que les exige su naturaleza. Siguiendo a Santo Tomás, se pueden repartir estos seres en tres grandes jerarquías, que comprenden los cuerpos brutos, las plantas, los animales. La ley natural importa en ellos una necesidad física que no pueden quebrantar.

El hombre, dotado de inteligencia y, consiguientemente, de libertad, tiene su naturaleza especifica sujeta también a un modo normal o natural de obrar; es decir, exigido por su naturaleza. Así, su naturaleza de hombre exige que ame a sus progenitores, que a nadie haga daño, que piense rectamente sin desviarse de la verdad. Esto que su naturaleza exige es en él la ley natural; que en cuanto se halla en la inteligencia ordenadora de Dios, se llama ley eterna.

Esta ley no lo sojuzga físicamente, como ocurre con los demás seres inferiores; aunque le exige un determinado modo de obrar, puede él querer obrar de otro modo; puede contrariarla y quebrantarla. Importa sólo una necesidad moral, que no debe, pero que puede quebrantar.

Si el hombre, en su obrar, se ajusta a la ley natural, obra virtuosamente; si no se ajusta, obra viciosamente. *A la ley natural* – dice Santo Tomás (S.T. I - II, q. 94, a. 3) – *pertenece todo aquello a que está el hombre inclinado por su naturaleza, Ahora bien, cada cual está inclinado a la operación que le es conveniente según su forma, como el fuego a la operación de calentar. Siendo el alma racional la forma propia del hombre, hay en cada hombre inclinación natural a obrar según la razón, es decir, virtuosamente.*

Sabido es que no cualquier inclinación, sino tan sólo la inclinación a obrar según la razón puede considerarse en el hombre como una ley impuesta por su naturaleza. Y así las malas inclinaciones, que proceden de su naturaleza viciada, lejos de considerarse de ley natural, han de mirarse como violatorias de ese admirable orden que las mismas esencias de los seres proclaman. Y en el hombre la razón es como una luz por la cual discierne lo que es bueno y lo que es malo. Y esta luz es como una impresión en el hombre de la divina luz que ha señalado sus límites a cada cosa.

Santo Tomás ha fijado esta doctrina con una simplicidad maravillosa, cuya belleza no podrá ser superada. Demuestra así la existencia de la ley eterna: *La ley, conforme hemos expuesto en la cuestión precedente, no es otra cosa que el dictamen de la razón práctica del príncipe que gobierna una comunidad o sociedad perfecta. Ahora bien, es evidente, si se admite — y nosotros lo hemos probado ya — que el mundo es regido por la Divina Providencia, que la comunidad toda entera del universo es gobernada por la razón divina; por consiguiente, esa razón del gobierno y ordenación de todas las cosas existentes en Dios como en un supremo monarca de todo el universo, tiene carácter de ley. Y como quiera que la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que todas sus concepciones, como se escribe en el libro de los Proverbios, son eternas, por fuerza debe llamarse eterna esa ley que rige los destinos del mundo* (I – II, q. 91, a. 1)[6].

Y demuestra en seguida el Angélico Doctor cómo esta ley eterna, en cuanto está impresa en la naturaleza racional del hombre, se llama ley natural. *La ley* — dice (I - II, q. 91, a. 2) –, *por su carácter de regla y medida, puede hallarse en un sujeto de dos maneras: en cuanto ese sujeto es regulador y mensurador, o en cuanto ese sujeto es regulado y medido. Porque una cosa participa de una regla o medida en cuanto es regulada o medida. Ahora bien, hallándose todas las cosas sometidas a la divina Providencia y, por consiguiente, reguladas y medidas por la ley eterna —así consta de lo dicho en el artículo precedente —, todas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto la impresión de esta ley en sus naturalezas las impulsa a obrar y las hace tendidas a sus respectivos fines.*

En este plan de sujeción a la divina Providencia sobresale el hombre entre los demás seres porque no solamente participa como ellos de ese influjo, sino que es capaz de ser su propia providencia y la de los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le impulsa a obrar y ésta le fuerza a buscar y seguir la senda que le conduce a su destino. Y semejante participación de la ley eterna en los seres racionales es lo que se llama ley natural. He aquí por qué el Salmista, después de haber cantado: "Sacrificad a Dios un sacrificio de justicia", como si se le preguntara cuáles son las obras de justicia, añade: "Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?". Y en respuesta de tal pregunta, nos dice: "La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes"; como si la ley de la razón natural por la cual discernimos lo bueno y lo malo —tal es el objetivo y la finalidad de la ley natural— no fuera otra cosa que una cierta impresión de la ley divina en el hombre. De donde resulta que la ley natural no es más que una participación de la ley eterna en la criatura racional.

Por esta ley natural está grabado en la razón de todo hombre el orden de la moralidad, o sea, de lo que es bueno y de lo que es malo, de lo que debe hacer y de lo que debe evitar; y de tal suerte grabado, que en sus enunciados más universales no puede ser arrancado del corazón humano. Transcribimos textualmente la exposición del Angélico, porque su modo de razonamiento es sumamente ilustrativo y educativo para las torcidas inteligencias modernas.

Integran — dice (S.T. I - II, q. 94, a. 6) — *el contenido de la ley natural —lo hemos dicho ya— primeramente ciertos preceptos universalísimos, de todos conocidos; después otros más secundarios y particulares que son como las conclusiones inmediatas de aquellos primeros principios. En orden, pues, a los preceptos universalísimos, la ley natural no puede en manera*

---

[6] La versión castellana de ésta y siguientes transcripciones es del Prof. Constantino Fernández Alvar, en el opúsculo *La Ley*, de la Colección LABOR.

alguna ser abolida del corazón humano en el terreno puramente cognoscitivo; puede serlo en el terreno de la práctica y respecto de algo particular, en cuanto que las pasiones o la concupiscencia desordenada son un impedimento a la aplicación de la ley de los principios a tales acciones en particular. En orden a los preceptos secundarios, la ley natural puede llegar a desaparecer del corazón del hombre a causa de las malas persuasiones (del mismo modo que en el campo teórico pueden darse errores respecto a las conclusiones mismas necesarias), o de la depravación de las costumbres y perversión de los hábitos, o disposiciones naturales impulsivas hacia el bien, como lo demuestra el hecho de que p ara ciertas gentes el robo no era una injusticia, y los pecados contra la naturaleza – de esto da testimonio el Apóstol – eran considerados como lícitos.

No podemos entrar a considerar directamente la política si no transcribimos un artículo importantísimo, lleno de luz, en el que Santo Tomás establece que la ley natural contiene diversos preceptos que ocupan diverso sitio en una jerarquía de valores. Este artículo tiene capital importancia para nuestro estudio, no sólo porque indica el punto preciso de unión entre la sociedad política y la ley natural, sino porque compara y relaciona este punto con otros derechos naturales del hombre.

Dice así:

Como el ser, en todo orden de cosas, es lo primero que cae bajo la acción perceptiva de la razón especulativa, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la acción. Como quiera, pues, que todo agente obra por un fin, y el fin tiene naturaleza de bien., el primer principio del orden práctico deberá ser aquél que se funda, inmediatamente en la rama de bien: bien es lo que todo ser apetece. He aquí, pues, formulado el primer precepto de la ley: "se debe hacer el bien y evitar el mal". Sobre este primer precepto se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de tal suerte que todo lo restante que deba ser hecho o evitado en tanto tendrá carácter y naturaleza de precepto natural, en cuanto la razón práctica lo juzga naturalmente como un bien humano. Pero como, por otra parte, el bien tiene razón de fin, y el mal razón de lo contrario, la inteligencia percibirá como bien y, por consiguiente, como necesariamente practicable, todo aquello hacia lo cual siente el hombre una inclinación natural; y como un mal que a toda costa debe evitarse, aquello otro que contraría y se opone a ese bien. El orden, por consiguiente, de los preceptos de la ley natural será en todo paralelo al orden de las inclinaciones naturales. Veamos este orden.

Hay, primeramente, en el hombre una inclinación hacia un bien, que es el de su naturaleza; inclinación común a todos los seres, pues todos apetecen su propia conservación, según las exigencias de su propia naturaleza. Correspondientemente a esta inclinación, es preciso integrar la ley natural con todos aquellos preceptos que se refieren a la conservación de la vida del hombre, o que vienen a impedir los males contrarios a esa vida. Existe una segunda inclinación – hija, asimismo, de la naturaleza humana, pero desde el punto de vista en que comunica con los demás animales – hacia un bien más particular, más concreto. Conforme a esta inclinación, pertenecerán a la ley natural todas aquellas prescripciones que versan sobre lo que la naturaleza enseña a todos los animales: la procreación, o perpetuación de la especie; la formación y crianza de los hijos, y otras de esta índole. Finalmente, se encuentra en el hombre una tercera, propia suya, fruto de su naturaleza peculiar, racional, específica, hacia un bien más peculiar y concreto: el conocimiento de las verdades divinas; la convivencia social. Equivalente a este orden de inclinaciones naturales, serán preceptos de la ley natural aquéllos que proscriben la ignorancia y recriminan las injusticias sociales, quebrantadoras de la paz ciudadana., etc. (I - II, q. 94, a. 2).

Supuestos estos preámbulos indispensables, porque de la negación de la ley eterna arrancan todos los desvaríos modernos en el orden moral, es fácil demostrar que la sociedad política está exigida por la naturaleza del hombre, o sea que es de ley natural.

Nadie ha demostrado con mayor perfección que Santo Tomás, en el opúsculo DEL REINO, que la sociedad política está postulada por las raíces mismas de la vida del hombre, porque sin ella no puede éste lograr su perfección propia en el triple orden material, intelectual y moral. Sigamos en sus razonamientos al Angélico Doctor:

El hombre viene al mundo en estado de desnudez, sin que le provea la naturaleza de alimentos, vestido de piel, medios de defensa, tales como los dientes, cuernos, uñas, o al menos ligereza en la fuga. Es cierto que en lugar de todo esto está provisto de razón, por medio de la cual puede hacerse, con el trabajo de sus manos de cuanto necesite; pero uno solo no es suficiente para ello, sino que han de unirse muchos en sociedad.

Además, en los otros animales hay como depositada una habilidad natural para discernir lo útil de lo dañoso. Así la oveja reconoce instintivamente en el lobo a un, enemigo, y otros animales conocen, gracias a esta habilidad, ciertas plantas curativas y cuanto les es necesario para vivir.

El hombre también posee el conocimiento natural de lo que necesita para vivir, pero solo en general; para llegar a conocer las cosas particulares necesarias a la vida humana tiene que usar de su razón partiendo de principios universales. Ahora bien, no es posible que un solo hombre alcance con su razón todas las cosas de este orden; luego, necesita vivir en sociedad con otros muchas para ayudarse mutuamente y poder consagrarse a investigaciones racionales especializadas: así uno a la medicina, etc.

Tan cierto es quo el hombre no puede alcanzar su perfección sino beneficiándose de todos los bienes materiales, intelectuales y morales que producen los demás miembros de la colectividad social, que para ello posee el lenguaje, con el cual puede mantener un comercio con sus semejantes mucho más estrecho que cualquier otro animal de los que viven agrupados, como la grulla, la hormiga y la abeja. Esta consideración hace decir a Salomón, en el Eclesiastés, *4, 9: "mejor es que estén dos y no uno, pues cada uno se beneficia de la mutua compañía".*

Ni se diga que podría el hombre lograr estos bienes en la sociedad doméstica, porque si bien ella sola puede suministrarle lo estrictamente indispensable para una vida rudimentaria, no puede proporcionárselos con la suficiencia requerida, ni le es posible abastecerlo de ciertos bienes intelectuales y morales que son fruto de largos estudios y se transmiten por tradición.

Ni se crea que sólo en la indigencia en que nace actualmente el hombre se funda la razón de ser de la sociedad política; ella nace de su ingénita condición social de creatura inteligente y libre, de suerte que, como explica Santo Tomás (S. T., I, q. 96, IV l), aun en el estado de inocencia los hombres hubiesen vivido socialmente, y habría quien ejerciese mando sobre otros.

De todo esto se sigue que la sociedad política es un producto natural, o sea reclamado por los impulsos sociales que hay depositados en todo hombre. Luego Dios, autor de la naturaleza humana, es autor de la sociedad política.

El artificialismo de Rousseau y el agnosticismo de Maurras quedan radicalmente excluidos de la ciencia política.

Observemos, contra Maurras, que este impulso social no es forzoso ni ciego como un instinto. Santo Tomás ha empleado una fórmula luminosa para explicar su naturaleza; dice que hay inclinación a la vida social corno a las virtudes (Comm. in Pol. I. 1). Es decir, que así como en la voluntad del hombre Dios ha puesto ciertas apeticiones que nos dan capacidad e impulsan a obrar virtuosamente — apeticiones que no nos fuerzan, que podemos contrariar—, así también el impulso que nos mueve a la vida social.

Esta observación nos indica, desde ya, que la realidad política es esencialmente ética en su misma interna constitución, pues el movimiento que la funda no es la voluntad libre pura ni un instinto forzoso, sino un movimiento intrínsecamente moral y moralmente obligatorio. Así como es obligatoria tender a la propia perfección, es obligatoria la vida en sociedad. Por lo tanto, es el orden moral quien da existencia y rige la vida política.

Ahondemos el análisis en la estructura de la realidad política para ver cómo en su misma médula es una realidad moral. Al mismo tiempo descubriremos la ley fundamental única de toda sociedad política: el bien común temporal.

Analizando las tendencias profundas del hombre y la indigencia potencial con que viene al mundo, decíamos que es necesaria su incorporación a una sociedad que le asegure lo indispensable para la vida, *ea quæ sunt vitæ necessaria*; esta sociedad, cuya constitución no nos interesa aquí, es la familia, con su triple ordenación conyugal, parental y heril.

Pero como ella por sí sola no puede asegurarle más que lo estrictamente imprescindible, decíamos que es necesaria una sociedad más amplia donde las familias se congreguen para lograr una perfecta suficiencia de vida, *vitæ suficientiam perfectam*.

Ahora bien, ¿de qué naturaleza es este bien que busca el hombre en la comunidad social? Es, por de pronto, un bien que no le pueden procurar ni la familia ni las sociedades particulares por sí solas; luego es un bien supraindividual y suprafamiliar, o sea un bien común. Además, es un bien exigido al presente por la indigencia del hombre en su condición terrestre; luego, es un bien común temporal.

Un bien; pero ¿de qué naturaleza? ¿Material, moral, espiritual, sobrenatural? El análisis que nos descubrió la necesidad natural de la sociedad política descubre asimismo la naturaleza de este bien.

El hombre, repetimos, se siente inclinado por naturaleza a la vida social, pues sólo en ella puede lograr su perfección. ¿En qué consiste su perfección? El hombre alcanza su perfección en la plenitud racional, esto es, en la consumación de todo su ser, que, si es cuerpo, es también, y sobre todo, alma inteligente, con capacidades intelectivas y morales.

Luego, el bien que la sociedad política ha de procurar al hombre es el bien de todo el compuesto: el bien humano. Bienes económicos y materiales, sin duda; pero también intelectuales y morales. Sobre todo éstos, porque son ellos los que especifican al hombre, levantándolo sobre toda la escala de seres inferiores. Y aun los bienes económicos subordinados a los espirituales; porque en el hombre el cuerpo está subordinado al alma, y

las operaciones vegetativas y sensitivas se requieren en cuanto son necesarias al ejercicio de la pura vida intelectiva (S.T. I, q. 76, a. 5)

Por eso observa León XIII que "*si una sociedad no busca sino ventajas exteriores, la elegancia y abundancia de los bienes de la vida, si se hace profesión de despreciar a Dios en la administración de la cosa pública y de no preocuparse de las leyes morales, se aparta criminalmente de su fin y de las prescripciones de la naturaleza, y no es en realidad una sociedad y comunidad humana, sino una mentirosa simulación de sociedad*".

Nótese que si se descuida este fin moral, no sólo se peca contra la religión, sino contra el mismo fin de la sociedad. Se peca aun en el puro orden político. Porque el fin propio de la política es asegurar el *totum bene vivere*, la plena vida buena, de la comunidad social. Hasta se podría demostrar que si la política tiende tan sólo a procurar los bienes económicos, en detrimento de los morales, de tal suerte se corromperá que será incapaz de procurar los económicos. Porque, como en éstos, la subordinación a los morales es esencial; privados de ésta su condición esencial, se corrompen. Es precisamente el caso de las sociedades políticas modernas, tan profundamente sumergidas en el materialismo, que han llegado a hacer imposibles las simples condiciones materiales de vida.

Precisando más, este bien común temporal de la ciudad debe cumplir las tres condiciones que señala Santo Tomás en el "Del Reino", L. I, cap. 15. La primera, que asegure la paz de todos los que forman la comunidad. Para ello, todos los individuos y todos los grupos deben verse protegidos en sus derechos, de suerte que se logre una comunidad con un régimen de vida estable y armónico, sin injusticias y sin disimetrías irritantes. La segunda, que todos los individuos y los grupos sociales, estrechamente unidos por el vínculo de paz, se empeñen en la empresa común de alcanzar un alto nivel de convivencia humana y virtuosa. La tercera, que por la industria del poder público y bajo su dirección, todos los individuos y grupos sociales alcancen y tengan a su disposición abundancia de bienes materiales, culturales y espirituales, que aseguren la plenitud de una vida virtuosa, digna del hombre, en el grado más alto que permite un determinado desarrollo cultural.

Esta suma de bienes que constituye el patrimonio de una sociedad en un momento determinado es fruto y efecto de la aspiración y tendencia de todos los individuos y grupos sociales hacia el bien común inmanente de la sociedad.

Este bien común inmanente no existe sólo como una realidad hecha, sino como una realidad a conseguir. Por él, es cierto, nos movemos a querer mantener los bienes reales que ya poseemos; pero nos movemos también a querer su acrecentamiento, y esto en forma indefinida. De aquí que este bien tenga como dos caras: una que mira a la sociedad y por la que se identifica con la sociedad misma y con todos los bienes que ella posee y proporciona. Este bien, aunque es común, es decir, que no perfecciona a uno exclusivamente, sino a todos, es también propio de cada uno, y más propio y perfectivo que el bien privado y particular que el que un individuo o grupo puede poseer. La otra cara del bien común inmanente mira a Dios, *bien común trascendente*, y se siente atraído por El. La sociedad, que, como hemos dicho, es algo natural al hombre, sale de Dios y vuelve a Dios. De aquí que esta inclinación que en definitiva mueve al hombre y a la sociedad hacia Dios, bien común, como hacia su último y supremo fin, sea causa también de todos los

bienes, y también del social, hacia los cuales aspira el hombre sin tomar jamás descanso. Por ello el hombre y la sociedad se sienten acicateados por una aspiración inagotable de progreso. Pero de progreso hacia la verdad y el bien, cuya plenitud sólo se alcanza en Dios. De aquí que el bien común temporal de toda sociedad sea divino, porque viene de Dios y a Dios conduce[7].

3. Moral y técnica política

Aquí es oportuno salir al encuentro a un concepto estrecho y equivocado que pudiera alguien forjarse de la naturaleza moral de la política. El error pudiera proceder de que para muchos la moral, lejos de ser una realidad profundamente humana, que se confunde con las más nobles exigencias de la naturaleza racional del hombre, es como un molde estrecho, forjado de antemano, que no tiene otra función que poner estrechamiento a todas las aspiraciones humanas. Se substituye, entonces, la moral por una *moralina*, por un recetario de preceptos más o menos convenientes.

Es éste un gravísimo error. Porque, como hemos visto al reproducir las luminosas enseñanzas del Doctor Angélico, el orden moral no se ajusta al hombre desde fuera, sino que, al surgir en virtud de sus mismas exigencias racionales, está condicionado por su estructura interna. Los preceptos morales surgen de las inclinaciones naturales. Para conocer lo que el hombre debe hacer o debe evitar, estudiamos en qué medida una cosa responde al bien humano; y precisamente si sostenemos que el orden político es una parte de la moral, es porque no puede concebirse al hombre en la plenitud de sus inclinaciones o exigencias naturales si no convive con otros en sociedad política.

Esto demuestra al mismo tiempo cómo la moral verdadera no se construye apriorísticamente, sino que debe partir de la observación, porque sólo ella nos puede enseñar cuáles son las auténticas inclinaciones del hombre. Y si analizamos el razonamiento de Santo Tomás, transcripto más arriba, sobre la condición moral de la sociedad política, comprobamos que éste parte de la observación.

Si la observación es necesaria para establecer los más universales preceptos morales, ella es mayor a medida que descendemos a lo particular. De aquí que no deba nadie imaginar que la ciencia y la prudencia política hayan de extraerse de puros principios, fijos e invariables, que hacen inútil el inmenso e inagotable arsenal de experiencias acumuladas por la historia humana.

Al contrario, por lo mismo que la política es una parte de la moral, y la moral no se forja *apriorísticamente*, sino que debe responder a los postulados de la naturaleza concreta del hombre, son la observación, la experiencia, la geografía y la historia, que versan sobre el hombre viviente, las que, rectamente aplicadas, sin olvidar su subordinación a los principios rectores, deben dictar lo que es más conveniente para el regimiento de los pueblos.

---

[7] Ver Santiago Ramírez. O. P. *Doctrina política de Santo Tomás*, cap. II, pág. 25, Instituto León XIII; y Teófilo Urdanoz O. P., *Suma Teológica*, de la B. A. C., Tomo VIII, Apéndice II.

Existe, entonces, lo que con cierta impropiedad pudiera llamarse técnica política, y que debe tenerse muy en cuenta para resolver problemas concretos, que varían para cada pueblo y para cada época, tales como el problema de la vida en el campo y en las ciudades, la centralización o descentralización del poder, la distribución de los cargos y de las cargas públicas, las formas de gobierno, la organización de la enseñanza popular, etc.

Como para resolver lo que debe hacerse tendrá que tenerse en cuenta qué es lo más conveniente al bien verdadero del hombre, en estas condiciones determinadas y concretas, al hombre con sus elementos complejos, jerarquizados y con su destino esencial de creatura hecha para el supremo Bien, se procederá dentro del orden moral, que no es otra cosa que servir verdaderamente al hombre procurando su bien. De aquí que más propiamente deba llamarse *prudencia política* al arte de gobernar los pueblos.

Prudencia política que envuelve en su concepto dos caracteres esenciales: el de la subordinación intrínseca a la moral respecto del gobierno de los pueblos, y el condicionamiento de éste a las *condiciones existenciales* del momento histórico. No se puede gobernar con fórmulas intemporales, aunque haya que respetar las leyes intemporales de los seres.

4. Política y teología

La política debe servir al hombre. He aquí la gran verdad, que estamos proclamando con insistencia. De aquí que, llegado el caso de que este bien moral del hombre, sin ser destruido, fuese subordinado a un bien superior, la política tendría también que subordinarse a ese mismo bien superior.

Tal es lo que ocurre en la presente economía de cosas en que Dios, por un efecto de su infinita bondad, se ha dignado elevar al hombre a un fin sobrenatural, totalmente no debido a toda naturaleza creada o creable.

El bien que ha de procurar la política en la presente condición de la humanidad rescatada no es puramente ético: está subordinado al fin sobrenatural. Lo cual no significa que deba regir a los ciudadanos para llevarlos a la vida eterna. Ni tiene potestad, ni es capaz de ello. Su misión es ordenar la vida de la comunidad en su condición terrestre. Pero al ordenarla en su condición terrestre, al legislar las condiciones de la convivencia social, ha de tener presente esta elevación sobrenatural del hombre, y no solamente no ha de dictaminar nada que se oponga a la fe cristiana, sino que ha de ponerse al servicio de ella, según explicaremos al referirnos a las funciones de la autoridad.

La política no es independiente de la teología; está intrínsecamente subordinada a ella como lo está toda actividad moral. La verdad de esta doctrina escapa a la mutilada inteligencia moderna, que ni conoce el ámbito propio de la política ni el de la teología, ni posee el sentido de la subordinación jerárquica. Santo Tomás la expone de modo admirable en su mencionado opúsculo "Del Reino".

Puesto que el fin de esta vida que merece aquí abajo el nombre de vida buena es la beatitud celeste – dice Santo Tomás – , es propio de la función real procurar la vida buena de la multitud en

cuanto le es necesaria para hacerle obtener la felicidad celeste; lo cual significa que el rey debe prescribir lo que conduce a ese fin y, en la medida de lo posible, prohibir lo que se opone.

Cual sea el camino que conduce a la verdadera beatitud y cuáles sus obstáculos, conócese por la ley divina, cuya doctrina está reservada al sacerdote, según aquello de Malaquías: "Los labios del sacerdote son depositarios del saber".

De aquí que para el buen gobierno de una sociedad política sea menester instruirse del magisterio de la Iglesia, la cual, poseedora de todo saber humano y divino, conoce "la verdadera finalidad de la sociedad política". Si el laicismo es un sangriento absurdo en el puro orden natural, en el orden sobrenatural a que está elevado el hombre, no hay palabra adecuada para definirlo. Sólo el diablo ha podido alucinar con este engendro de imbecilidad a las naciones cristianas, convenciéndolas de que hay sectores de la actividad humana que se bastan a sí mismos, que están dotados del privilegio de la Aseidad, que no necesitan doblegarse ni ante la Iglesia ni ante Dios. Hasta ha podido convencer a buen número de católicos, que sólo conocen de la Escritura —por haberlo leído en los autores liberales y socialistas— aquello de "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", ha podido convencerlos —digo— de que el César (la política) forma un mundo aparte, omnisuficiente. Como si el César, con lo que al César pertenece, no estuviera subordinado, como todo lo contingente, a Aquél de quien desciende todo bien.

En resumen, la sociedad política es esencialmente moral, porque moral es el movimiento que la origina y porque del orden moral es la ley fundamental que la rige. De ahí que deba permanecer intrínsecamente suspendida del orden teológico.

Todo lo dicho nos conduce a determinar en la constitución esencial de la sociedad política las cuatro causas: eficiente, material, formal y final, que, según enseña Aristóteles, agotan la esencia de todo ser.

Las familias y demás asociaciones naturales y libres que se congregan en la unidad social son la causa material, el elemento indeterminado de la esencia política. No son, pues, los individuos quienes integran inmediatamente la sociedad, ni en quienes, en último término, ella se resuelve. Esta observación es de capital importancia para resolver los problemas planteados por la democracia moderna, con el sufragio universal y el feminismo.

El vínculo concreto, el régimen de sociedad por el cual todas las familias viven congregadas en la conspiración del bien común, constituye la causa formal.

El bien común temporal, cuya realización se procura, es la causa final próxima de la sociedad, y los hombres, impulsados por la ley natural a entrar en sociedad política, son la causa eficiente de la misma.

5. Ni individualismo ni estatismo

Al exponer los errores modernos en la cuestión presente, decíamos que así como el artificialismo de Rousseau es individualista, el fisicismo de Maurras es estatista.

La concepción católica, al mismo tiempo que corrige los dos mencionados errores sobre la naturaleza de la política —que convulsionan el mundo moderno—, evita sus dos desastrosos corolarios: el individualismo, que, desatando al hombre de todos los vínculos que lo protegían en la vida social, lo condena a perecer indefenso en las fauces del más fuerte, y el estatismo, que, so pretexto de salvar a la nación desquiciada por la anarquía individual, absorbe en el Dios-Estado los derechos intangibles de cada hombre.

Ni individualismo, ni estatismo. No lo primero, porque la incorporación al Estado es necesaria para que el individuo logre su plena formación humana. Tampoco lo segundo, porque su incorporación al Estado es una y no la única de las etapas en la serie de bienes que perfeccionan al hombre.

La doctrina católica es la cima de un monte que salva, trascendiendo, cuanto de verdad contiene el individualismo y el estatismo. Santo Tomás, como siempre, nos proporciona en fórmula transparente la doctrina católica más pura.

Manifiesto es —dice— *que todos los que viven en comunidad son, respecto a la comunidad, como partes de un todo y, como tal, ordenables al bien del todo* (S.T. II - II, q. 58, a. 5); pero *el hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y todas sus cosas (secundum se totum et secundum omnia sua)*, sino tan sólo bajo el aspecto de la temporalidad pública de sus actos. Esta ordinabilidad parcial del hombre a la ciudad terrestre está subordinada, por otra parte, al otro aspecto que tiene por fin último el Bien Increado. (I - II, q. 21, a. 4, ad 3).

La Iglesia, que ha enseñado siempre la obligación moral de obedecer a la potestad civil, no ha inmolado ante ningún poder de la tierra los derechos de Dios, que prevalecen sobre los del hombre. Los mártires nos dan la más persuasiva lección a este respecto.

La persona humana que se ordena, con cierta relatividad, al bien del Estado, como una parte del todo, se ordena también, con una relatividad más estrecha, al bien sobrenatural que nos comunica la Iglesia, y se ordena, de un modo absoluto y total, a Dios, que es bien común de todos. (S. T., II – II, q. 26, a. 3).

Durante su peregrinación terrestre, toda persona humana pertenece a dos ciudades: una ciudad terrestre, que tiene por fin el bien común temporal; y una ciudad celeste, cuyo fin es la vida eterna. Entre los mismos muros y en la misma multitud humana hay dos pueblos, y estos dos pueblos dan origen a dos vidas distintas, a dos principados, a un doble orden jurídico.

Verdad antigua como la Iglesia, que el Papa Gelasio enseñaba en el siglo V: "Hay dos poderes por los cuales está este mundo soberanamente gobernado: la santa autoridad del Pontífice y el poder real".

Distinción de una y otra vida, de uno y otro poder, explicada magistralmente por León XIII en la famosa IMMORTALE DEI: "*Dios ha repartido entre el poder eclesiástico y el poder civil el cuidado de procurar el bien del género humano. Ha propuesto el primero para las cosas divinas y el segundo para las humanas. Cada uno, en su orden, es soberano. Uno y otro están circunscriptos dentro de limites perfectamente determinados y trazados en conformidad con su naturaleza y su principio*".

Mas distinción no es separación. Son dos cosas distintas, pero unidas. Unidas jerárquicamente en la primacía de lo eterno sobre lo temporal, de la Iglesia sobre la sociedad política, de Dios sobre el hombre.

Como puede apreciar el lector, nos cuidamos de anatemizar este error del absolutismo o estatismo, recurriendo a una falaz distinción de individuo y persona que ha alcanzado últimamente popularidad, como si el error del estatismo proviniese de considerar al hombre como un mero individuo, desprovisto de los atributos de persona.

Sin entrar a replicar lo inconsistente de esta distinción y su inaplicabilidad al caso presente[8], hacemos notar que la anatematización del estatismo o absolutismo del Estado es tan antigua como la Iglesia, la cual, ya en tiempos del apóstol San Pedro, no muchos días después de la Ascensión de Jesucristo, enseñaba: *Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres* (Hech. 2, 29), sin que, ni entonces ni después, se les haya ocurrido invocar ésta o parecida distinción.

El estatismo es un absurdo monstruoso, porque hace derivar del Estado todo Derecho, cuando la sana razón enseña que si es cierto que el Estado tiene ciertos y determinados derechos, también tienen los suyos —y tan inalienables como los del Estado— el hombre-individuo, el hombre-familia y el hombre-sociedad particular. Y precisamente la ordenación divina, manifestada por la ley natural, dice que si el Estado debe ordenar al bien común todos estos derechos del hombre-individuo, del hombre familia y del hombre-sociedad, debe ordenarlos, no devorándolos, sino defendiéndolos y protegiéndolos. Porque para esto viven los hombres en sociedad: para proteger sus legítimos e inalienables derechos, que no podrían hacer valer en la selva, donde imperaría la ley del más fuerte. De manera que la razón que justifica la existencia y la necesidad del Estado condena el estatismo. Porque el Estado no es para suprimir, sino para asegurar los derechos de las unidades que le están subordinadas.

Además, como hemos visto en aquel luminoso artículo donde Santo Tomás (I - II, q. 94, a. 2) establece el orden de los preceptos naturales, primero que los deberes y derechos sociales son para cada hombre los deberes y derechos que le competen en la conservación de su propio ser y en la perpetuación de la especie; es decir, sus deberes y derechos como hombre-individuo y como hombre-familia, Luego, si de la ley natural arranca !a necesidad del Estado, no puede éste constituirse en forma tal que quebrante y destruya aquellos derechos anteriores que la misma ley natural ha acordado al hombre.

En fin, que es tal la condición del hombre, en atención precisamente, a su naturaleza racional, a su alma inmortal, que no puede ser absorbida por ninguna atadura terrestre. Su fin, su destino eterno, sobrepasa infinitamente el destino temporal de la estadía terrestre en que vive ordenado bajo el Estado. Ahora bien; si el Estado quisiera ordenar el destino

---

[8] Sobre esta cuestión del personalismo cristiano, defendida por Maritain en *La personne et le bien commun* (París, 1947), ver mi libro, *Crítica de la Concepción de Maritain sobre la Persona Humana*, Charles de Koninck, *De la Primauté du Bien commun*. (Traducido al castellano, Madrid, 1952) y Teófilo Urdanoz, O. P. Suma Teológica, T. VIII, Apéndice II, El Bien Común, según Santo Tomás. (N. del A.).

eterno del hombre, condicionándolo a sus fines temporales, sería absurdo y monstruoso, porque es lo temporal lo que ha de ponerse al servicio de lo eterno, como In relativo debe servir a lo absoluto.

Finalmente: el estatismo o totalitarismo proviene de hacer del Estado el supremo Todo, del cual se derivan los derechos de los individuos y de las familias como si el hombre-individuo no tuviese otra ordenación y otro destino que ser una parte más o menos conspicua de este Todo; en cambio, en la sana doctrina, el hombre es un *todo*, completo, autónomo, que en razón de su destino no se ordena sino a Dios, y de Él deriva el Estado, como una sociedad que ha de perfeccionarle.

De lo dicho se desprende que la órbita de actividad de un hombre, por indefenso que se le suponga, no puede ser comprendida totalmente por la sociedad política ni por ninguna otra sociedad, inclusive la Iglesia. En otro sitio ("UN JUICIO CRÍTICO SOBRE LOS PROBLEMAS NUEVOS DE LA POLÍTICA"), ha sido esto expuesto en forma terminante, que merece recordarse aquí: ..."la política es una parte de la actividad humana. No es el poder único que lo abarca todo y lo constituye todo. Tiene un ámbito limitado de actividad, especificado por su objeto propio. Fuera de la política hay otras actividades y otros poderes que de ningún modo pueden fundirse en el político. Son éstos: el Poder religioso, los poderes económicos[9] los poderes individuales. De esta suerte, la actividad del hombre no puede ser gobernada totalmente por un solo poder. Pretenderlo sería incurrir en el totalitarismo, que es una concepción brutal y antihumana del hombre".

Es éste el error del comunismo, lo es asimismo del nacional-socialismo, y no lo es menos del demoliberalismo, "ya que, éste, al suprimir el Poder Espiritual y los poderes económicos, deja entregados los individuos y la sociedad a una burguesía materialista devoradora y todo queda totalitarizado en un régimen *laico, burgués y democratista*. (Ver ibidem, pág. 42).

Por esto, nada más admirable que la doctrina católica, que al hacer descender de Dios — *Simplísima y Riquísima Unidad* — al hombre, hace descender de Él también aquellas sociedades tales como la familia, el Estado y la Iglesia, que si bien limitan al hombre, es para ponerse reverentes a su servicio y hacerle llegar hasta Aquél de cuyas manos ha salido. Porque si el hombre salió de Dios, a Él ha de volver, pero ha de volver a través de la familia, del Estado y de la Iglesia, que son los cauces naturales por donde Dios quiere que vuelva. Pero para que en verdad pueda el hombre, a través de estos cauces, llegar hasta Dios, es menester que éstos se conserven dentro de sus propios límites, fijados por el Creador. De aquí que sólo una doctrina como la católica, que pone el Primer Principio como fuente y coronamiento del hombre, pueda salvarle a él y a aquellas sociedades que a él se refieren, porque lo múltiple sólo puede ser armonizado y unificado por el principio Uno del que ha salido.

---

[9] Por poderes económicos no entendemos precisamente los grandes "trusts" financieros que alusivamente regulan hoy toda la vida económica sino la fuerza de que, en lo económico, están dotados los diversos individuos y grupos sociales y que constituyen un sector y dimensión de la sociedad irreductible al poder propiamente político, aunque esté vinculado con él. (N. del A.).

Por el contrario, toda doctrina desconocedora del Primer Principio, que parta de una idea o de un hecho, llámese libertad individual o nación, Estado, comunidad, clase trabajadora o raza, fingirá un Absoluto, que por lo mismo no puede ser limitado por nadie ni por nada.

Es fácil adivinar los absurdos monstruosos que de aquí se derivan. Porque este Absoluto, ilimitado, es por definición un hecho que por serlo está sujeto a mil limitaciones; es un hecho que coexiste en medio de otros mil que pueden ser glorificados como él y de donde han de surgir una infinidad de Absolutos o ilimitados, que a la postre han de terminar con un total y absoluto desgarramiento del hombre. ¿Quién podrá imaginar el destino de esta pobre piltrafa humana que es cada hombre si es tironeado por infinitos absolutos?

Sólo entonces aquella doctrina que ponga un Absoluto, uno sólo, allí donde deba ponerlo, podrá salvar a la sociedad política, y con ella al hombre en función de quien aquélla existe. Porque este Absoluto no será entonces el engendro de un pobre cerebro humano, sino la eterna e infinita substancia, que en riquísima y fecunda simplicidad lo contiene todo, y de quien todo lo creado deriva y a quien todo ha de retornar.

Porque *toda dádiva preciosa y todo don perfecto de arriba viene, como que desciende del Padre de las luces, es quien no cabe mudanza ni sombra de variación*. (Santiago, 1, 7).

II EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA

Hemos estudiado las bases filosóficas de la política para llegar a la conclusión de que es una ética que tiene por ley fundamental asegurar el bien común terrestre a las familias congregadas en el cuerpo social.

Determinamos la naturaleza de este bien público destacando sus dos caracteres de moral y teológico, ya que ha de responder al fin asignado por Dios al hombre en la economía presente, a saber: el mismo Dios poseído en la visión intuitiva. Lo cual significa que el Estado, al regular al hombre en la vida social, ha de tener en cuenta su elevación sobrenatural, no dictaminando nada que pueda obstaculizar esta elevación, y al mismo tiempo proporcionándole los demás bienes humanos, de tal manera que le dispongan, en el orden natural, para alcanzar esta sobreelevación.

Movida la sociedad política por el bien humano, como por su bien específico, queda excluido el liberalismo rousseauniano, que finge la sociedad política como medio de garantizar las libertades individuales; y el estatismo, que sacrifica en las fauces del Moloc-Estado los derechos de los individuos humanos.

Pero si la sociedad política es un conjunto de unidades que debe aspirar a un bien específico propio, que no es la resultante de los bienes particulares a que éstas tienden, es necesario que haya en ella una autoridad que promueva eficazmente este bien común a que aspira. Santo Tomás de Aquino ha expresado con su habitual luminosidad esta doctrina, en el primer capítulo de su opúsculo sobre "DEL REINO": *Si es natural al hombre* —dice— *que viva en sociedad con otros, es necesario que alguien rija la multitud. Porque existiendo muchos hombres, y cada uno buscando aquello que le conviene, la multitud se disolvería si no hubiese quien cuidase del bien de la multitud; del mismo modo que se disolvería el cuerpo del hombre y el de cualquier animal si no existiese en su cuerpo una fuerza de dirección que atendiese al bien común de todos los miembros. Esta consideración movió a Salomón a decir: "Donde no hay un gobernador, el pueblo se disipa"*. (Prov. 11, 3). *Acontece esto razonablemente, pues no es lo mismo lo propio que lo común. Porque en cuanto a lo propio, las cosas difieren: y en cuanto a lo común, se unen. Porque cosas diversas tienen causas diversas. Es, pues, necesario que además de lo que mueve a cada uno a su bien propio, haya algo que lo mueva al bien común de todos.*

Con estos términos establece el Angélico Doctor la necesidad de la autoridad pública y, por tanto, el derecho de la soberanía, que no es otra cosa que la facultad que compete a toda sociedad, plenamente suficiente en el ámbito de lo temporal, de procurar eficazmente su propio bien.

Si el cuerpo social, que es una institución de derecho natural, reclamada por ley que ha inscripto Dios en el fondo del ser humano, exige, en forma ineludible, para su existencia permanente, un poder soberano, se sigue que la soberanía política es también de derecho natural, lo que significa que tiene a Dios por autor. La soberanía, entonces, viene de Dios. *Omnis potestas a Deo est*, dice San Pablo en recio lenguaje.

Si el bien común temporal es la razón especificativa del cuerpo social; y si para asegurar la existencia de éste es reclamada la soberanía política, se sigue que ésta, en su esencia y funciones, está limitada por este mismo bien común temporal. Quedan, entonces, fijados con precisión los límites de la soberanía política. El poder soberano, cualquiera que fuere su organización, no puede extralimitarse en sus funciones, de suerte que salga fuera del ámbito de su propia esencia, que es la procuración eficaz del bien común.

Si ampliando el concepto de autoridad pública, tenemos presente que ésta ha de ordenar al bien común los esfuerzos individuales y sociales de seres que se determinan libremente por su razón, concluiremos que la soberanía importa la facultad de imponer a los súbditos *ordenaciones razonables que dirijan su actividad hacia el bien común*, o sea de regularlos por la ley. Y como la ley sería completamente ineficaz sin la facultad de juzgar sobre su cumplimiento e infracción y de aplicar las sanciones correspondientes a los que la violen, se sigue que la soberanía incluye la potestad de legislar, juzgar y castigar a los miembros de la colectividad social para hacerles realizar el bien colectivo.

En resumen: la soberanía política es, entonces, en la buena doctrina de la Iglesia, que encuentra su mejor expresión en Santo Tomás, la facultad que compete a la sociedad política de imponer, en forma efectiva, leyes que aseguren el bien colectivo de la multitud congregada.

1. *Doctrina falsa de la soberanía*

Retengamos firme este concepto para apreciar cuán al margen de la verdad católica y de la sana razón es la idea de soberanía que se forjan los estadistas modernos. Para ellos "la soberanía es la fuente de todo el poder del Estado, con los caracteres de absoluta, ilimitada, in-divisible, inalienable e imprescriptible". Y recalcando estas expresiones, se añade: "la soberanía es un concepto absoluto; cualquier limitación la hace desaparecer; su nota esencial consiste en que nada ni nadie puede limitarla". (Mariano de Vedia y Mitre *"Curso de derecho político"*).

Es explicable que tal concepto de la soberanía no lo encuentre el citado profesor formulado por primera vez sino en el siglo XVI, por Bodin, y haga a Rousseau el teórico integral de ella. "Ni a Aristóteles ni a Santo Tomás les preocupó nunca la idea de la soberanía", añade.

Si por soberanía se entiende cosa tan monstruosa —un absoluto en el orden fenoménico—, no debe sorprendernos que Santo Tomás ni Aristóteles hayan imaginado tal engendro. Es menester arribar a la época moderna, donde la inteligencia, desviada de su objeto propio, que es la consideración del ser, se mueve vertiginosamente en el vacío, para encontrar una infinidad de entes absolutos que fabrica el hombre y se llaman Estado, Derecho, Pueblo, Soberanía, Democracia, Libertad, Ciencia, Humanidad, etc. Otros tantos mitos o ídolos que llenan la mente de una sociedad que está dispuesta a endiosarlo todo con tal de destronar al Único que tiene derecho de reinar con absoluta soberanía sobre todo lo creado.

Lo que sí causa estupefacción es la petulancia de tanto homúnculo moderno que llega a imaginar que de tal suerte ha escalado el hombre del siglo XIX la cima del progreso, que sólo él, gracias a Juan Jacobo Rousseau, ha podido usufructuar de la soberanía. El hombre, que ha conocido las más diversas y perfeccionadas civilizaciones en todas las latitudes, habría vivido durante decenas de siglos sin sospechar la existencia de algo tan esencial a la sociedad política como la soberanía.

Pero no es la soberanía lo que inventó Juan Jacobo, sino el mito de la soberanía popular. El pueblo, que, lejos de ser gobernado y encaminado al bien, es gobernante y creador de toda moralidad y derecho.

No es necesario ya recurrir a un ser extramundano, a una Inteligencia Ordenadora, para saber si el hombre debe vivir en la selva o en la sociedad, si ha de ajustarse a la ley o no, si ha de mandar o ha de obedecer. El mismo hombre, dejado a su libérrimo y soberano arbitrio, dará respuesta a estos interrogantes. Y no será el hombre, precisamente, que por el cultivo de su propio ser ha alcanzado la plenitud de su perfección, de suerte que vive constante y perpetuamente la ley de la razón, sino el hombre, cualquier hombre, por plebeyo que fuere, quien, agrupado en la multitud, dictaminará sobre estos trascendentales problemas.

Para ello imagina Rousseau que los hombres, libres e iguales, reunidos en solemne convención, acuerdan vivir mancomunados; en virtud de este pacto engéndrase una todopoderosa voluntad general, dotada de absolutismo —ya que absorbió en sus entrañas la irrefrenable libertad de los millares de asociados—, y con un impetuoso dinamismo para crear todos los derechos y obligaciones.

Esta Voluntad General es la voluntad del pueblo, de la mayoría, de la mitad más uno. La soberanía reside, pues, esencial y absolutamente en el pueblo, en la masa informe de todas las unidades individuales, y tiene como razón de ser: asegurar el máximo de libertad a estas mismas unidades.

Dejemos a Rousseau que nos explique las cláusulas del Contrato Social:

"Estas cláusulas —dice—, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos; y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás".

"En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie; y como no hay un asociado sobre quien no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene".

"Por lo tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontraremos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos, además, a cada miembro como parte indivisible del todo»". (Rousseau, "*Contrato Social*", traducción por Fernando de los Ríos).

Lo que haya que pensar de este engendro lo ha resumido en forma definitiva un ilustre teólogo. "Referir esta ficción — dice — es haberla refutado, porque a simple vista aparece impío en sus fundamentos, contradictorio en su concepto, monstruoso en sus consecuencias y completamente quimérico y absurdo. Impío, digo, en los fundamentos, porque del ateísmo se origina, esto es, de la radical negación de la sujeción natural del hombre a Dios y a su ley. Contradictorio en su concepto; porque si la innata libertad del hombre no puede limitarse antes del pacto por ninguna obligación, ni derecho, no aparece por qué pueda enajenarse irrevocablemente, total o parcialmente, en virtud del pacto, ya que, excluida una ley superior que dé firmeza a los pactos y donaciones celebrados entre los hombres, no puede concebirse ninguna estable transferencia de dominio de uno a otro. Monstruoso en sus consecuencias, ya que doblega todas las cosas delante del ídolo de la voluntad general; y en lo que a los hechos se refiere, opone a los demás ciudadanos la violencia desenfrenada y la tiranía de los partidos dominantes. Por fin, completamente ridículo y absurdo, porque asigna a la sociedad un origen quimérico, que está en contradicción con el sentido íntimo, con la historia del género humano y con los hechos más evidentes".

"Y aunque no merece el asunto insistir más, observemos dos puntos, a los que se reduce todo el sistema. El primero es que todo el poder político viene de sólo el pueblo y que de él depende tanto en su origen como en su ser; el segundo es que la misma soberanía popular nace del contrato, ya que cada miembro de la sociedad hizo cesión voluntaria de su propio derecho, y cada uno se entrega al poder, resultante de todos aquellos derechos parciales, o sea al poder de la comunidad. Ahora bien, de estos dos principios, el primero, por su propio y natural peso, conduce a una perfecta anarquía[10], y el otro a un perfecto despotismo y portentoso comunismo"[11]. (Cardenal Billot, *"De Ecclesia Christi"*).

---

[10] El pueblo es soberano y el gobierno es su empleado, menos que su empleado: su sirviente. No hay entre ellos contrato definido o, por lo menos, duradero. *Está contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que nunca pueda infringir. No debe haber carta consagrada e inviolable que encadene un pueblo a formas constitucionales preestablecidas. El derecho de cambiarlas es la primera de todas las garantías. No hay, no puede haber, ninguna ley fundamental obligatoria para el cuerpo popular, ni siquiera el contrato social. El acto por el cual un pueblo se somete a jefes no es absolutamente sino una comisión, un empleo, en el cual, simplemente oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder del cual los ha hecho depositarias, y que él puede modificar, limitar, volver a tomar cuando le place... Frente a él no tiene ningún derecho. No se trata, para ellos, de contratar, sino de obedecer.* No tienen condiciones que imponerle; ni pueden reclamar de él ningún compromiso... De grado o a la fuerza, ellos (los magistrados) son los changadores del Estado, más desgraciados que un mucamo o un estibador, puesto que el estibador trabaja en condiciones preestablecidas y el mucamo despedido puede reclamar sus jornales de ocho días. En cuanto el gobierno sale de esa humilde actitud, usurpa, y las constituciones proclamarán que en ese caso la insurrección es, no sólo el más santo de los derechos, sino el primero de los deberes", *Taine*, en "El antiguo régimen", 1-3, c. 4. 3, citando a Rousseau, "El contrato social", 1-7 III-1, IV-3, etc. (N. del A.).

[11] "La teoría tiene dos caras, y mientras por un lado conduce a la demolición perpetua del gobierno, desemboca por el otro en la dictadura ilimitada del Estado... En efecto, *las cláusulas del contrato social se reducen todas a una sola, a saber, la alienación total de coda asociado con todos sus derechos a la comunidad.* Cada uno se da entero, *tal como se encuentra actualmente él mismo y todas sus fuerzas, de las cuales forman parte los bienes que posee.* No hay ninguna excepción ni restricción; nada de cuanto era o poseía anteriormente le pertenece ya en propiedad. Lo que en adelante será y tendrá, sólo le será adjudicado por la delegación del cuerpo social, propietario universal y amo absoluto. Es necesario que el Estado tenga todos los derechos y que los particulares no tengan ninguno; de lo contrario habría entre ellos y él litigios, y *como no hay ningún superior común que pueda pronunciarse entre ellos y él* esos litigios no tendrían fin. Al contrario, por la completa donación que hace cada uno de sí mismo, la unión es lo más perfecta posible. Por haber renunciado a todo y así mismo, *ya nada le queda par reclamar...* Todos esos artículos son consecuencia forzosa del contrato social. Desde que, ingresando en un cuerpo, nada reservo de mí mismo, renuncio, por eso solo, a

2. *Origen Divino de la Soberanía*

La tesis cristiana sobre el origen divino de la soberanía es un dogma de fe claramente expresado en la Sagrada Escritura y enseñado magistralmente en repetidas ocasiones por la Cátedra Romana. Dios es quien ha propuesto un jefe para gobernar cada nación, leemos en el libro del Eclesiástico. *Tú no tendrías sobre mí ningún poder si no se te hubiese dado de lo alto*, dice Jesucristo al gobernador romano. Y San Agustín, comentando este pasaje, exclama: Aprendamos aquí de los labios del Maestro lo que enseña, en otra parte, por boca de su Apóstol: *que no existe poder más que el que viene de Dios* (omnis potestas a Deo est).

Y en las primeras líneas de este capítulo hemos visto cómo el concepto de soberanía es forzosamente divino; tan divino, en su origen, como la misma sociedad política que ineludiblemente la exige. Pero este origen divino, ¿no implica, quizá, una limitación que anula el concepto de soberanía? Así parecen entenderlo los ideólogos liberales, sin advertir que es precisamente esta dependencia de la Causa Primera la que le da fundamento sólido. Porque si la facultad que compete a la autoridad social de imponer obligaciones que deben acatar los miembros de la comunidad no se funda en la voluntad de Dios, ¿en qué se funda? ¿En la voluntad del hombre? ¿Y quién es el hombre para mandar a otro hombre? Que tiene fuerza para ello. Entonces, ¿manda valido de su fuerza, y toda autoridad es una tiranía? ¿Acaso es la voluntad del pueblo? ¿Y qué es un pueblo, sino un conjunto o suma de hombres? Y acaso porque éstos se sumen, ¿pueden mandar a otro hombre?

La idea de mando, de autoridad, importa una subordinación, o sea que implica un superior que ordene y un inferior que obedezca. Si esa subordinación no se funda en la voluntad divina que lo intima a cada hombre por las prescripciones de la ley natural, no puede fundarse en nada sólido. O hay que destruir la sociedad como algo sin fundamento, y entonces tenemos la anarquía, o hay que fundarla en la fuerza bruta, y entonces tenemos no una sociedad humana, sino un régimen de esclavos.

La ficción del pacto no evita la dificultad; porque si el pacto depende de mi voluntad, lo guardo cuando me place y lo quebranto a mi antojo. Y si no depende de mi voluntad, ¿quién y con qué derecho ata así mi voluntad para hacerme cumplir el pacto?

Más insolubles son estas dificultades en la teoría y práctica liberal, en que se presupone como premisa indiscutible la omnímoda independencia de lo humano. Ni se imagine que en la obediencia civil se obedece a uno mismo y no a otro, porque de cualquier modo la obediencia implica subordinación; y admitir esa pretendida autoobediencia sería admitir que un ser puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia respecto de la misma forma. Tanto el autonomismo que Kant reclama para la razón

---

mis bienes, a mis hijos, a mi Iglesia, a mis opiniones. Dejo de ser propietario, padre, cristiano, filósofo. Es el Estado, quien se substituye a mí en todas esas funciones. En lugar de mi voluntad existe en adelante la voluntad pública, es decir, teóricamente, el arbitrio mutable de la mayoría contada por cabezas; de hecho, el arbitrio rígido de la asamblea, de la facción, del individuo que detenta el poder público", *Taine*, 1. e. § 4 y 5. (N. del A.).

humana como el que Rousseau reivindica para el cuerpo social (admírese de paso el enorme esfuerzo de dialéctica sentimental de estos ideólogos al concluir el autonomismo del cuerpo social partiendo del autonomismo moral del individuo) encierra, como decíamos antes, el espantoso absurdo de atribuir al hombre, ser caduco, frágil como la arcilla, los caracteres de infinitud privativos de Dios. Lo que se consigue con esta sublimación del individuo y la sociedad es desorbitarlos, y con esto destruirlos. El liberalismo desemboca en la anarquía y ésta no es más que la tiranía del desorden.

En Dios, Plenitud de Bien, en quien no existe composición de acto y potencia, existe la autonomía pura sin el riesgo de una autodestrucción; en Él, el movimiento autonómico es el determinarse inefable e incesantemente por su propia Plenitud. Como su Plenitud es la Bondad, la libertad se identifica con la Plena Bondad.

En cambio, en el hombre la única autonomía posible relativa. Consiste precisamente en autodeterminarse por la plenitud racional, sin sufrir el menor impulso extraño, contrario al principio interno de acción que específica su esencia; es, a saber, la razón. Y aun ésta no puede llegar a realizarse sino por el camino de una dolorosa purificación, dado el divorcio que, a consecuencia del pecado, separa la bondad de la libertad en lo más recóndito del ser humano. Hijos del pecado, con cuyo estigma hacemos, nuestra voluntad enferma se siente inclinada, muchas veces, a elegir cuanto nos desvía de la propia perfección.

Por otra parte esta única autonomía posible en el hombre, la única que le liberta verdaderamente porque le hace vivir su propia ley que es la ley de la razón, le exige la subordinación a las legítimas potestades. Porque su razón le impone el orden y el orden exige que el hombre obedezca a sus progenitores y se someta al supremo procurador del bien de la ciudad.

Viene aquí a punto lo que hermosamente enseña Santo Tomás en la Suma Contra Gentiles, L. III, cap. 128: *De dos maneras se inclina el hombre a observar la justicia establecida por la ley divina: de un modo, interiormente; de otro, exteriormente. interiormente, cuando el hombre voluntariamente está pronto para observar lo que la ley divina manda; lo que se hace por amor hacia Dios y hacia el hombre; porque el que ama a otro, espontáneamente y con gusto, le devuelve lo que debe, y aún algo más le da liberalmente; de donde el cumplimiento integro de la ley depende del amor, según aquello del Apóstol: "la plenitud de la ley es el amor" (Rom. 13, 10); y el Señor dice que "en estos dos mandamientos", es a saber en el amor de Dios y del prójimo, "está contenida toda la ley" (Mat. 22, 60). Pero como algunos no están así interiormente dispuestos para que hagan espontáneamente por si mismos lo que manda la ley, han de ser impulsados exteriormente para cumplir la justicia de la ley; lo que se hace cuando por el temor de las penas, y no liberal, sino servilmente, cumplen la ley; de donde se dice: "cuando hicieres tu justicia en la tierra", es a saber castigando a los malos, "aprenderán la justicia los habitantes de la tierra". (Is. 26, 9). Otros son de tal suerte dispuestos, que por sí mismos hacen espontáneamente lo que la ley manda. Estos segundos son para sí mismos su propia ley, los que tienen la caridad que, en lugar de la ley, los inclina y los hace obrar liberalmente. La ley exterior no fue necesaria, entonces, para éstos, sino para aquéllos que por sí mismos no se inclinan al bien; de donde se dice: "la ley no fue puesta para el justo, sino para los injustos" (I Tim. 1, 9); lo que no ha de entenderse como si los justos no estuvieran obligados al cumplimiento de la ley, como algunos perversamente entendieran, sino porque éstos se mueven por sí mismos, aun sin la ley, a practicar la justicia*".

3. Democratismo y Democracia

La reivindicación de la soberanía en el sentido rousseauniano importa de hecho la licencia de todos los impulsos anárquicos que se esconden en los bajos fondos del corazón humano, y así la victoria sistemática de los instintos contra la ley de la razón.

Rousseau ha encontrado, con su decantada soberanía de la mayoría, el instrumento práctico para elevar a la categoría divina todas las rebeldías que la soberbia de una falsa ciencia había desatado en el hombre. La disolución total del hombre y de la sociedad, obrada desde entonces por el liberalismo, es la historia documentada de estas consideraciones cíe filosofía tomista.

De aquí que la doctrina católica, al afirmar el carácter divino de la soberanía, lejos de destruirla, la funda y la hace benéfica; porque si la soberanía no viene de Dios, la soberanía no existe; y si, por un imposible, pudiera existir sin derivarse de Dios, contendría una fuerza impetuosa que esclavizaría al pueblo o aniquilaría la sociedad. Porque todo concepto absoluto fabricado por el hombre, como se funda en la nada, tiene una pavorosa fuerza para reducir a la nada todo cuanto toca.

Si durante estos cuatro siglos que constituyen la época moderna, mientras el hombre moderno estaba empeñado en realizar sus ideas libertarias, la despreciada Iglesia de Cristo no hubiese continuado en su secular tarea de irradiar sobre las almas su sobrenatural influencia, ¿a qué extremos inauditos de salvajismo y barbarie no habríamos llegado? La época sombría en cuyas nubes nos vamos internando, preñada de hondas y temibles convulsiones, es fruto maduro de aquella semilla de la soberanía popular que cultivó Rousseau, y que boy conocemos como el dogma intangible de la Democracia.

Es evidente que no nos referimos aquí a la democracia como pura forma de gobierno. Esta es legítima si, respetando el orden moral como emanación de la ley divina, reconoce a Dios como origen y fuente de toda razón y justicia y se reduce a propiciar una organización en que se dé cabida al mayor número de ciudadanos en la dirección de los negocios públicos, siempre que así lo permita el *bien común*, que es la suprema y decisiva ley de toda sociedad política. Nos referimos, sí, a la Democracia, vivida y voceada hoy, a esa que no puede escribírsela sino con una descomunal mayúscula, porque se presenta como solución universal de todos los problemas y situaciones. Esa Democracia es el mito rousseauniano de la soberanía popular; es, a saber, de que siempre y en todas partes ha de hacerse lo que el pueblo quiere porque el pueblo es ley; y el pueblo es la mayoría igualitaria que con su voto lo decide todo, lo mismo lo humano que lo divino, lo que se refiere al orden nacional como al internacional, la santidad del matrimonio como la educación de los hijos, los derechos del Estado lo mismo que la majestad sacrosanta de la Iglesia.

Maritain ha destacado el error en que incurren Rousseau y el mundo del cual es padre, al confundir la Democracia como mito y doctrina universal de la soberanía, con la democracia como forma particular de gobierno. Puede discutirse sobre la cuestión de si la forma de gobierno es buena o mala para tal pueblo y en tales condiciones, pero el

democratismo, el moderno principio espiritual del igualitarismo, es indiscutiblemente un sangriento absurdo. (*"Primautè du Spirituel"*).

Lo que León XIII escribía en su encíclica DIUTURNUM el 29 de junio de 1881, cobra, cada día que pasa, sorprendente cumplimiento.

...Las teorías modernas sobre el poder público han causado ya grandes males y es de temer que estos males no alcancen en el futuro los peores excesos. En efecto, no querer referir a Dios como a su autor y fuente el derecho de mandar es quitar al poder público su esplendor y su vigor. Al hacerle depender de la voluntad del pueblo no solamente se comete un error sino que se asigna a la autoridad un fundamento frágil y sin consistencia. Tales opiniones son como un estimulante perpetuo a las pasiones populares, que aumentan de audacia cada día y amenazan llevar a la ruina las repúblicas por secretas conspiraciones o por abiertas sediciones. Ya en el pasado, el movimiento que se llama la Reforma tuvo por auxiliares y por jefes a hombres que, por sus doctrinas, derribaban los dos poderes, así el espiritual como el temporal: tumultos repentinos, rebeliones audaces, sobre todo en Alemania, fueron las consecuencias de estas novedades y la guerra civil y el crimen recrudecieron con tanta violencia que no hubo región que no fuese presa de agitaciones y masacres. De esta herejía nació en el siglo pasado, lo que se llama "derecho moderno" y "soberanía del pueblo" y esa desenfrenada licencia, con la cual identifican muchos la libertad.

De aquí se ha avanzado hasta los más extremos errores, tales como el comunismo, el socialismo, el nihilismo, que son temibles monstruos que amenazan sepultar la sociedad...

4. La Democracia y los católicos

Si esto es así, ¿qué pensar entonces de ciertos católicos que se apellidan demócratas y que creen que la Iglesia debe hermanar su acción con la democracia?...

Estos católicos que suelen sentir sus entrañas devoradas por una incoercible necesidad de acción, deben primero ante todo, poner orden en sus ideas. Para ello es necesario que entiendan que, en propiedad de términos, democracia o acción democrática son términos que se refieren al sector exclusivamente político, o sea del gobierno político. No hay derecho entonces a denominar democrática cualquier acción que se haga en favor de las clases populares. Sólo un abuso consentido del lenguaje puede autorizar el empleo de este vocablo y así León XIII en su encíclica GRAVES DE COMMUNI llama *democracia cristiana* a la acción desplegada por los católicos sociales para remediar la miseria de las clases asalariadas. Pero en este caso el Pontífice toma todos los recaudos para explicar el alcance de los términos empleados y la impropiedad de los mismos[12]. Como a pesar de ello, no ha dejado esto de traer inconvenientes, la Iglesia ha desistido de su empleo con esta significación.

Estos católicos, pues, deben entender que obran dentro de las más estrictas y saludables directivas de la Iglesia, tan sabiamente enunciadas en la RERUM NOVARUM y en la QUADRAGESIMO ANNO, cuando se entregan a esta actividad económico-social de alivio de las clases populares. Pero deben entender que esto nada tiene que ver con la

---

[12] Se reproducen en uno de los Apéndices al final del presente libro, los pasajes de la encíclica *Graves de communi* en que León XIII expone los recaudos bajo los cuales debe emplearse la expresión "democracia cristiana". (N. del A.).

democracia, que es una organización política de la nación, porque sea o no democrática esta organización, aquella actividad debe ejercerse igualmente y, de hecho, se ha ejercido en sociedades no organizadas democráticamente, según lo prueba la historia de las edades cristianas.

Si, teniendo presente esta observación, quieren actuar en política y quieren propiciar, con preferencia a otras, la forma democrática de gobierno, pueden hacerlo con tal que tengan en cuenta los siguientes puntos:

1º La soberanía viene de Dios y no del pueblo.
2º El orden moral no es una creación humana.
3° El orden jurídico no es tampoco un producto del capricho humano. Arranca del orden moral —como las conclusiones de los principios o como ciertas determinaciones de leyes más comunes (así se expresa Santo Tomas, S.T. I - II. q. 95, a. 2) — y no puede nunca contrariar la ley eterna inscripta por Dios en la razón humana.
4º La ciudad no puede tampoco organizarse al capricho de la multitud. Es permitida tan sólo la organización pie respete la ley fundamental de la política, que es la procuración eficaz del bien común. Un católico, pues, que quiera hacer profesión democrática en política, tendrá que limitarse a propiciar con preferencia a otras la forma de gobierno llamada democracia, y en la que se acuerda una más o menos grande participación a la multitud en la cosa pública. En el próximo capítulo se determinará de modo más expreso las condiciones bajo las cuales es admisible la forma de gobierno denominada democracia.

Para dar término a este asunto, obsérvese lo improcedente y ridículo de toda confesión democrática en la solución de problemas universitarios, filosóficos, artísticos. Equivale a trasladar una noción puramente política a un orden independiente de lo político. Ese es un error en que nunca puede incurrir un buen católico; porque implica la adopción, no ya de una concepción política, sino de una falsa teología; el endiosamiento del demos, o de la libertad, que sería la fuente de toda verdad y justicia.

5. Derecho humano de los regimenes políticos

El concepto cristiano de la soberanía queda justificado. ¿Habremos de pensar entonces, con la ingenuidad que nos atribuyen los ideólogos, que en la concepción católica Dios ha creado "las monarquías de derecho divino" y ha nombrado y nombra a los poderes de la tierra? Si Dios no determina la forma y el sujeto de la soberanía, ¿quién lo determina?

Gravísimo problema que ha sido objeto de profundas investigaciones por parte de los teólogos católicos, cuyas soluciones trataremos de resumir en la forma más breve y fiel que nos sea posible.

Es doctrina constante de la Iglesia que Dios no fija ninguna forma determinada de gobierno ni señala ningún sujeto que haya de investir la soberanía. Si nos hemos impuesto del razonamiento que Santo Tomás usa para llegar a la conclusión de que la soberanía viene de Dios, comprenderemos plenamente la verdad de esta doctrina.

¿Por qué afirmábamos que la soberanía viene de Dios? Porque sin la soberanía no es posible la sociedad política. Sin la sociedad política no se actualizan las virtualidades sociales que ha depositado Dios en el seno de la naturaleza racional. Luego Dios, que ha depositado estas virtualidades, ha instituido también la sociedad política y la soberanía por las cuales aquéllas se actualizan.

Por otra parte, si estas virtualidades sociales pueden actualizarse igualmente en este o en aquel otro régimen político, con esa o aquella otra persona que detente la soberanía, se sigue que la ley natural (o Dios, su autor), deja a la voluntad y arbitrio de los hombres darse la forma política que más les plazca, y designar las personas que les han de gobernar.

Esta es y ha sido la doctrina constante de la Iglesia, de suerte que el famoso Suárez, el autor del Tratado de Leyes, pudo escribir contra Jacobo de Inglaterra, que se decía soberano de derecho divino: "No existe rey o monarca que tenga o haya tenido inmediatamente de Dios, o por institución divina, el principado político. Es éste un egregio axioma de la teología, no ridículamente, como dijo el rey Jacobo, sino verdaderamente, porque, bien entendido, está lleno de verdad y es muy necesario para entender los fines y los límites del poder civil".

"No es un misterio sobrenatural, ni cosa librada a la opinión, sino sentencia común de todos los doctores", afirma, por su parte, el santo Cardenal Belarmino. Doctrina, además, insinuada por Santo Tomás de Aquino en la SUMA TEOLÓGICA, cuando dice que *el dominio y la autoridad fueron introducidos por el derecho de los hombres*. (S.T. II - IIa. q. 10 a. 10).

Si la ley natural no lo determina, queda librado al arbitrio del hombre, quien sólo puede imponerlo mediante una ley humana. Ley humana que, como enseña Santo Tomás (I - II. q. 95, a. 2), se deriva de la ley natural como determinación de cosas que la ley natural prescribe con cierta generalidad; así, por ejemplo, *la ley natural manda que aquél que peca sea castigado, mas que lo sea con tal o cual pena es una determinación humana de la ley natural*.

Pero, ¿quién promulgará esta ley? No podrá ser un simple particular o un simple padre de familia, porque la ley mira "*primero y principalmente al bien común; ahora bien, ordenar algo al bien común pertenece a toda la comunidad o al que rige la comunidad*". (I - II, q. 90, a. 3). Mas como por hipótesis no hay en este caso quien la rija, habrá de pertenecer a toda la comunidad.

Luego, la ley política fundamental o ley constitucional de una sociedad política por la que se establece su forma determinada de gobierno siempre la dicta el cuerpo social o comunidad de familias que se constituyen en sociedad.

Sería sumamente infantil imaginarse que esta Ley se elabora y promulga en una asamblea o corte constituyente, donde se haya convocado a toda la multitud o acudan convencionales ungidos por el veredicto popular.

Las leyes, y máxime la constitutiva ley primera y suprema de un Estado, no son, en las buenas sociedades, producto artificial de una convención, por conspicuos que sean los constituyentes.

Santo Tomás, que no ha dejado sin solución ningún problema verdaderamente humano, al explicar el proceso de elaboración de toda ley humana indica precisamente cómo se ha elaborado esta ley fundamental.

Toda ley — dice — *parte de la razón y de la voluntad del legislador. Ahora bien; como la razón y la voluntad del hombre se manifiestan por las palabras, también se manifiestan por los hechos; pues cada uno suele apreciar corno bueno aquello que hace. Si la ley puede establecerse por la palabra humana, en cuanto ésta manifiesta el movimiento interior y el pensar de la razón humana, también puede instituirse por la repetición de actos que originan la costumbre, ya que el movimiento interior de la voluntad y el pensamiento de la razón se manifiestan por los actos exteriores que se multiplican.* (I – II, q. 97, a. 3).

Luego no hace falta fingir que la ley constitutiva de la sociedad es creada por las manifestaciones verbales de los asociados políticos. Generalmente los gobiernos logran su constitución jurídica por la adhesión tácita y constante del pueblo. Poco importa conocer cómo y con qué derecho se ha introducido un régimen, pues desde que la multitud social les presta tácitamente su aprobación, ha llegado a ser una institución legítima.

Observemos — ya que la ocasión se presenta — que, aunque esta ley constitucional puede dictarse en una asamblea especialmente convocada para ello, no se sigue que deba promulgar lo que plazca a los constituyentes.

Como toda ley debe ser una *ordenación de la razón dirigida al bien común*, ha de ser *honesta, justa, posible*, atendiendo a la naturaleza, a las costumbres patrias y a las conveniencias de tiempo y lugar. (I - II, q. 95, a. 3). Si el cuerpo social dicta la ley en virtud de la ley natural, debe respetar sus prescripciones. Lo pide la justicia, y va en ello su conveniencia; porque mal puede ser acatado quien infringe la ley que le justifica y protege.

Nada más injurioso, por eso, a la ley eterna de Dios, y nada más pernicioso al bien de las colectividades, que las impías constituciones que se vienen sucediendo desde aquélla nefasta de la Revolución Francesa. Nada tampoco tan débil y quebradizo como ellas, no sólo porque contrarían los derechos de Dios y las exigencias profundas de la naturaleza humana, sino porque, estereotipadas, han legislado el momento pasado, la locura de un día, locura que se perpetúa a través de varias generaciones y violenta la flexibilidad de la naturaleza humana, que, no obstante su unidad y perseverancia esenciales, debe ajustarse rítmicamente a los cambios de lugar y de tiempo.

La comunidad, con su adhesión usual, es la que da eficacia jurídica al régimen de gobierno y realiza la ley constitucional de un país. Esta adhesión usual es como el testimonio de que el bien común ha sido alcanzado en esa sociedad. Por mil circunstancias imprevisibles, fortuitas, se crean los regímenes y los gobiernos. Desde que el *bien común temporal es alcanzado*, la forma de gobierno y el sujeto de la autoridad merecen ser sancionados como legítimos; la comunidad social, con su pacífico acatamiento, promulga esta sanción. (León XIII, AU MILLIEU DES SOLLICITUDES).

¿Es soberano el pueblo al promulgar esta ley? Por de pronto no lo es en el sentido de Rousseau, corno si gozase de una autoridad ilimitada, con facultad de crear toda moralidad y derecho; debe respetar, como decíamos, los derechos imprescriptibles de la ley natural; debe recordar que la autoridad que ejerce es un poder recibido del Supremo Legislador en el acto mismo de la creación del hombre.

Pero excluida la soberanía rousseauniana, ¿no podría imaginársele soberano en el instante enque está legislando? ¿Podría imaginarse que tiene en sí la soberanía como entidad recibida, y que luego, al legislar, la transfiere a este o a aquel determinado gobierno?

Así parecen concebir las cosas el sabio Cardenal Belarmino (DE LAICIS, L. III, c. 5) y el eruditísimo Suárez (DE LEGIBUS, L. III, c. 6). Pero han usado un lenguaje deficiente, según el cual consideran los actos morales como si fueran entidades físicas.

Ni siquiera en ese instante puede ser soberano el cuerpo social, porque la soberanía, según se ha explicado largamente, importa la facultad de imponer leyes en forma efectiva (legislando, juzgando,ejecutando y castigando), que aseguren el bien colectivo de la multitud congregada; ahora bien, el cuerpo social no puede ejercer estas funciones en forma que se asegure el bien común de la multitud; luego, no posee la soberanía que se identifica con la plena autoridad de gobierno.

Para que se entienda el alcance de este razonamiento haré notar que el cuerpo social no puede constituirse en una asamblea permanente que ejerza todas las funciones gubernativas, tales como dictar leyes, velar por su cumplimiento, juzgar sobre sus infracciones. En otras palabras, no puede gobernar. Lo impide la misma condición de sociedad política, no sólo por la amplitud de los que la componen y por la complejidad de los problemas de gobierno, sino también porque en caso de dedicarse a esto el cuerpo social, no podrían sus componentes atender a sus propios y peculiares fines, con lo que desaparecería la razón de ser que dio nacimiento a la misma sociedad; es, a saber, lograr la felicidad, que no pueden conseguir fuera de la sociedad. Porque esta felicidad, que brota de los bienes que proporciona el cuerpo social, es precisamente el que los individuos congregados puedan procurar sus propios y particulares bienes, sin entorpecimientos. Pero si todos han de ocuparse en forma directa del bien común, ¿cuándo y cómo se ocupan de sus propios bienes? Este razonamiento demuestra que en ninguna forma puede la comunidad gobernar, o lo que es lo mismo, ejercer la soberanía. *La comunidad debe ser gobernada*.

Si alguno creyese resolver la cuestión alegando que porque no puede gobernarse a sí misma, la comunidad transfiere a los mandatarios el gobierno, se le responde: no puede transferir lo que no posee, y no posee lo que no puede ejercer.

Es decir, que si la comunidad social no es capaz del ejercicio pleno de la soberanía, no hay razón para atribuirle, en virtud de la ley natural, la posesión de ese derecho. Porque precisamente el criterio para establecer los derechos naturales es la necesidad que de su uso o ejercicio se tiene. ¿Por qué, por ejemplo, se dice que la propiedad privada es de

derecho natural? Porque sin ella el hombre no podría asegurar la subsistencia y la de los suyos, y así de otros mil ejemplos. Pero si la comunidad o el pueblo jamás pueden ejercer la soberanía, que es un poder completo de gobernar, ¿cómo pueden tener, acordado por la naturaleza, ese derecho? ¿Cómo puede la naturaleza acordarles un derecho que no pueden nunca ejercer? Y si no tienen ese derecho, ¿cómo pueden transferirlo?

Además, este modo de entender la posesión de la soberanía desvirtúa el principio en que se funda la doctrina de los dos teólogos citados sobre el derecho humano de cualquier régimen político (Billlot, *De Ecclesia*, pág. 513).

En efecto, si por una parte se dice que la institución humana es causa determinante de *cualquier* forma de gobierno, y por otra se afirma que el *mismísimo poder* (la soberanía) transferido a los gobernantes residía, por la ley natural, en el pueblo, la forma democrática resulta ser de derecho natural y como congénita, y directamente instituida por Dios; conclusión que ni ellos admiten ni la permite el lenguaje de la Iglesia, que siempre atribuye igual derecho y justicia a una u otra forma de gobierno. Pío X, en su carta del 23 de agosto de 1910, condenando las teorías democratistas de los católicos de *Le Sillon*, escribe textualmente: *Al enseñar (León XIII) que la justicia es compatible con las tres formas de gobierno conocidas, enseñaba también que, por este lado, no goza la democracia de especial privilegio.*

De ahí que sea indispensable afirmar que ni siquiera en ese instante el pueblo es soberano; formalmente soberano, con las atribuciones esenciales que importa el concepto. A lo sumo puédese decir que es radicalmente, soberano, esto es, que tiene la soberanía coma en raíz, ya que la capacidad de determinar el sujeto y forma de la soberanía importa en cierto modo una posesión inicial de la misma soberanía.

Si de derecho natural reside en el pueblo, no el poder público, sino tan sólo la facultad de determinarlo, "no es necesario fingir en la comunidad una imaginaria abdicación del poder; no se coloca por ley natural un poder en un sujeto que generalmente es inepto para ejercerla; no se establece la democracia como forma primitiva que se trocó después en otra, sino que todas son igualmente de derecho humano, porque todas deben igualmente ser determinadas por consenso de la comunidad". (ib. Billot).

Para apreciar cuánto va de una explicación a otra, es útil el ejemplo que aduce el mismo teólogo, tomado del modo como puede adquirirse una propiedad.

Puedo llegar a ser dueño de un objeto o porque otro me lo da, y así concibe Suárez la transmisión de la soberanía, o porque el legislador determina un modo que me constituye dueño: por ejemplo, si en virtud de la ley de prescripción comenzase a poseer en dominio un campo que antes no poseía. Comenzaría a ser propietario, no porque el poder público me dé la propiedad, sino porque determina uno de los modos de adquirir el dominio. Exactamente lo mismo que hace la multitud: al legislar un régimen con preferencia a otro, no entrega la soberanía en manos de este régimen; sólo determina la forma concreta en que ha de ejercerse esta soberanía.

Para expresar esta doctrina con el lenguaje de la Escuela, diremos que la comunidad social es la causa próxima que concreta esta determinada sociedad política y este determinado poder en cuanto ella fija la causa material (qué familias y cuántas) y la causa formal (qué especie de vínculo) de esta sociedad política, La soberanía como tal es conferida inmediatamente por la ley natural o, lo que es lo mismo, por Dios, en cuanto ella exige que haya un poder soberano que rija la comunidad política.

Sería ingenuo y ridículo imaginar la soberanía como una entitácula divina, depositada por Dios en los gobernantes. Como entitácula no existe en ninguna parte, como no existen las disposiciones de la ley natural ni civil, ¿Dónde existe como entitácula la prohibición de matar? ¿Dónde las prescripciones de derecho civil? Esa prohibición y esas prescripciones existen, las leyes naturales están intimadas a la conciencia de todo hombre y grabadas en su esencia, coma se explicó en el capítulo anterior. Pero no como entitáculas que pasan de su sitio a otro y se transfieren de mano en mano.

Para no errar, es necesario *trascender la imaginación*, como dice Santo Tomás, y poseer conocimientos inteligibles y no puramente sensibles.

De lo dicho se desprende cuán absurdo es hablar de la soberanía popular o de la soberanía que reside en el pueblo, aunque no fuese más que en el *fugitivo instante* en que usa de su facultad constitucional. Lenguaje que, a pesar de su absurdo, la Iglesia no proscribe, porque, como Madre, tolera gran libertad de ideas, mientras en éstas no se sistematicen errores esenciales.

No así, por cierto, cuando se considera la soberanía como algo inherente al pueblo, inalienable, que continúa residiendo en él aun después de haberlo delegado en los mandatarios. Error muy común — a pesar de estar proscripto por León XIII y Pío X — entre los católicos demócratas. Estos imaginan la soberanía como "cosa de Dios", derivada hacia el pueblo, el cual, a su vez, la delega en los gobernantes sin enajenarla. Pío X, cuando condena esta ideología, no sólo la rechaza como falsa en cuanto hace inalienable la soberanía, sino también en cuanto la hace remontar del pueblo a los gobernantes, de abajo arriba. El párrafo es largo, pero merece ser transcripto íntegramente.

Le Sillon coloca primordialmente la autoridad pública en el pueblo, del cual se deriva luego a los gobernantes, de tal manera que, sin embargo, continúa residiendo en él. Mas León XIII condenó formalmente esta doctrina en su Encíclica DIUTURNUM ILLUD, *sobre el Principado político, donde dice: "Muchísimos modernos, siguiendo las huellas de los que en el siglo pasado se atribuyeron el nombre de filósofos, afirman que toda potestad procede del pueblo, por lo cual los que la ejercen en la sociedad no la ejercen por derecho propio, sino por delegación del pueblo y con la expresa condición de ser revocable por la voluntad del mismo pueblo que se la confirió. Enteramente contrario es el sentir de los católicos que hacen derivar de Dios el derecho de mandar, como de su principio natural y necesario".*

"Sin duda — continúa Pío X —, *Le Sillon hace descender de Dios esta autoridad, que coloca primero en el pueblo; mas de tal manera que «se transmite de abajo para arriba, mientras que en la organización de la Iglesia el poder viene de lo alto hacia abajo»".* (Marc Sangnier, *Discours de Rouen, 1907). Pero prescindiendo de la anomalía de una delegación que sube cuando por su condición es natural que baje, León. XIII refutó de antemano esta tentativa de conciliación de la*

doctrina católica con el error del filosofismo. Porque, continúa: «importa advertir en este lugar que los supremos gobernantes pueden en ciertos casos ser elegidos por la voluntad y decisión del pueblo, sin que la doctrina católica lo contradiga ni repugne. Bien que esta elección designa al príncipe, mas no le confiere los derechos del principado ni delega el poder, sino que determina por quién ha de ser ejercido".

Los católicos democratistas, empeñados en cristianizar la democracia moderna, esto es, en *conciliar la doctrina católica con el error del filosofismo* (Pío X), no tienen migaja que desperdiciar de este precioso documento, escrito precisamente para condenar sus pretensiones. Porque los católicos de Le Sillon, como los católicos democratistas que aún abundan entre nosotros, urdían en un vivo deseo de hacerse simpáticos al vulgo, a la muchedumbre, o, como ahora dicen, a las "masas", para lo cual les parecía conveniente "dar de mano a lo que no siendo esencial ni dogmático en el catolicismo, es menos compatible con las aspiraciones modernas". (N. Noguer, *Razon y fe*, octubre de 1910)

Como la comunidad social (en el próximo capítulo veremos que no entendemos por ella la masa amorfa de individuos, sino la multitud jerárquicamente constituida en unidades sociales) posee el derecho de determinar el régimen político legítimo de un pueblo y el de cambiarlo si así lo exige el bien público, el criterio infalible de la legitimidad de un gobierno es la adhesión tácita y pacífica que le presta la misma comunidad. Si se ha entendido cómo la soberanía viene de Dios y en qué sentido es posible decir que reside originariamente en la comunidad y que está al servicio de ella, no se podrá incurrir en la inextricable confusión de un conocido profesor de derecho político que explica de este modo la política tomista:

"Los Doctores de la Iglesia — dice — habían sentado como dogma incuestionable el principio de que todo poder emana de Dios, y que el gobierno, que encarna la voluntad divina, es su representante sobre la tierra. Santo Tomás reacciona contra esta concepción. Para él lo fundamental en el Estado es la voluntad de la mayoría, y en este sentido sus intérpretes y glosadores pretenden ver en él un expositor de la doctrina de la democracia". (Mariano de Vedia y Mitre, *Derecho político*).

En la infortunada explicación de este autor, Santo Tomás aparece como un vulgar católico democratista. Falto de iniciación filosófica, no advierte que es cosa muy diferente crear la soberanía por un contrato popular, según pretende Rousseau, que admitir su procedencia divina y dejar al arbitrio de la comunidad social la determinación de la forma y sujeto de su ejercicio.

Mucho más lamentable es su confusión cuando atribuye al Santo Doctor ideas democráticas porque considera el *bien común temporal*, el bien de la comunidad, como ley suprema que rige toda la vida política. Si por democracia se entiende tal cosa, Santo Tomás, con la Iglesia, profesa la democracia, con un derecho del que nadie puede dudar; pero éste es el caso de repetir que el lenguaje del Doctor Angélico no permite interpretaciones caprichosas.

Es cierto que para él y para cuantos fielmente seguimos sus enseñanzas no hay otra soberanía que la del bien común, ya que toda autoridad política no tiene otra razón de ser que realizar el bien de la comunidad, sus verdaderos y profundos intereses; pero este bien

puede procurarlo tan eficazmente un régimen real o aristocrático como uno popular o democrático. Aunque, según veremos en el próximo capítulo, la democracia no lo puede lograr si no es templada por elementos aristocráticos u oligárquicos.

6. Del Acatamiento al poder

Explicado el concepto de soberanía, su origen v el sujeto en quien reside, sólo resta examinar el acatamiento que se debe al poder del Estado.

Si la autoridad viene de Dios, como hemos demostrado, nada más evidente que la obligación ineludible de obedecer a los poderes legítimos, siempre que legislen y ordenen dentro de la esfera de sus atribuciones. No obsta a la obediencia el que estos poderes desconozcan que imperan en virtud de la autoridad que Dios les confiere, ni el que sean indignos sus poseedores; mientras estén constituidos legítimamente en poder y no prescriban cosa injusta o perversa, la obediencia es obligatoria, aun en el foro de la conciencia. Cuando en Roma resonaba la palabra de San Pablo: No hay poder que no dimane de Dios y quien resiste al poder, a Dios resiste, porque el gobernante es ministro de Dios, imperaba el tiránico Nerón.

Luego no es permitido despreciar el poder legítimo, cualquiera sea la persona en quien resida (León XIII, IMORTALE DEI).

Los cristianos rodean de religioso respeto la noción de poder en el cual, aun cuando resida en un mandatario indigno, ven un reflejo y como imagen de la divina majestad. Tienen por las leyes el justo respeto que les es debido, no a causa de la fuerza y de las sanciones penales, sino por deber de conciencia, pues no nos ha dado Dios espíritu de temor. (León XIII, SAPIENTIA CHRISTIANA).

Las mismas Letras Sagradas enseñan categóricamente esta obligación. 1. *Toda persona* — dice San Pablo (ad Rom. 13, 1-5) — *esté sujeta a las potestades superiores: porque no hay potestad que no provenga de Dios, y Dios ha establecido cuáles son*. 2. *Por lo cual, quien desobedece a las potestades, a la ordenación de Dios desobedece. De consiguiente, los que tal hacen, ellos mismos se acarrean la condenación*. 3. *Mas los príncipes no son de temer por las buenas obras que se hagan, sino por las malas. ¿Quieres tú no tener que temer nada de aquél que tiene el poder? Pues obra bien, y merecerás de él alabanza*. 4. *Porque el Príncipe es un ministro de Dios, puesto para tu bien Pero si obras mal, tiembla, porque no en vano se ciñe la espada; siendo como es ministro de Dios, para ejercer su justicia, castigando al que obra mal*. 5. *Por tanto, es necesario que le estéis sujetos, no sólo por temor del castigo, sino también por conciencia*.

Pero si el poder legítimo merece obediencia y respeto, no todo cuanto ordene debe ser cumplido.

Hay casos en que *se puede* negar la obediencia, como cuando se impone una ley injusta que viola un derecho d la persona humana o de la familia, siempre que, como enseña Santo Tomás, no se oponga *el escándalo o la turbación que podría acarrear la violación de la ley: por cuyo motivo el hombre está obligado a abandonar aun su derecho, como se dice en San Mateo. Si alguno te obliga a hacer mil pasos, haz con él dos mil; y al que te quita la túnica, dale también el palio*. (I - II. q. 96, a. 4). Hay casos en que *se debe* negar la obediencia. "*Hay una sola causa verdadera para rehusar la obediencia: es el caso de un precepto manifiestamente contrario al*

derecho natural y divino, porque se trataría entonces de violar ora la ley natural, ora la voluntad de Dios; el mandamiento y la ejecución serían igualmente criminales. Si, por tanto, se encontrase uno reducido a la alternativa de violar las órdenes de Dios o las de los gobernantes, convendría seguir el precepto de Jesucristo, que "quiere que se dé al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". (León XIII, DIUTURNUM).

Se ha de recordar que en estos casos sólo es lícito desobedecer las leyes injustas y no negar toda obediencia a los perseguidores, como enseñaba hermosamente San Agustín y repite León XIII (AU MILIEU DES SOLLICITUDES): *Algunos poderes de la tierra son buenos y temen a Dios; otras veces no le temen. Juliano era un emperador infiel a Dios, un apóstata, un perverso, un idólatra. Los soldados cristianos sirvieron a este emperador infiel. Pero des-de que se trataba de la causa de Jesucristo, no reconocían sino a Aquél que está en el cielo. ¿Juliano les prescribía honrar a los ídolos e incensarlos? Ponían a Dios por encima del príncipe. Pero les decía: "Alineaos para marchar contra esta nación enemiga". Al instante obedecían. Distinguían al Señor Eterno del señor temporal y, con todo, en vista del Señor Eterno, se sometían a un tal señor temporal.*

Será necesario, a veces, rehuir la obediencia no a una ley, sino a un conjunto de leyes, quizá a toda una legislación, porque toda ella contraría los sacrosantos derechos de Jesucristo y de su Iglesia. Tales, por ejemplo, las famosas leyes laicas que en Francia motivaron una declaración pública de los Cardenales y Arzobispos, con fecha 10 de mayo de 1925, algunos de cuyos términos merecen reproducirse aquí:

"Las leyes del laicismo — dice dicha Declaración — son injustas, en primer lugar, porque son contrarias a los derechos formales de Dios. Proceden del ateísmo y a él conducen en el orden individual, familiar, social, político nacional e internacional. Suponen el desconocimiento total de Nuestro Señor Jesucristo y de su Evangelio. Tienden a substituir el verdadero Dios por ídolos (la libertad, la solidaridad, la humanidad, la ciencia, etc.), a descristianizar todas las vidas y todas las instituciones. Los que han inaugurado su reino, los que lo has fortalecido, extendido, impuesto, no han tenido otro objeto. De hecho, son obra de la impiedad, que es la expresión de la más culpable de las injusticias, como la religión católica es la expresión de la justicia más alta.

"Son, además, injustas porque son contrarias a nuestros intereses espirituales y temporales. Examínense, y se verá cómo no hay una que no nos hiera a la vez en nuestros hierres terrestres y en nuestros bienes sobrenaturales. La ley escolar priva a los padres de la libertad que les pertenece y les obliga a pagar dos impuestos: el uno para la enseñanza oficial y el otro para la enseñanza cristiana; al mismo tiempo engaña a la inteligencia de los niños, pervierte su voluntad y falsea su conciencia La ley de separación nos despoja de propiedades que no eran necesarias y pone mil trabas a nuestro ministerio sacerdotal, sin contar que lleva consigo la ruptura oficial, pública, escandalosa, de la sociedad con la Iglesia, la religión y Dios. La ley del divorcio separa los esposos, da origen a ruidosos procesos, que humillan y rebajan a las familias, divide y entristece a los hijos, hace que, total o parcialmente, los matrimonios sean estériles y además autoriza jurídicamente el adulterio. La laicización de los hospitales priva a los enfermos de los cuidados abnegados y desinteresados, que solamente la religión inspira, de consuelos sobrenaturales, que dulcificarían sus sufrimientos, y los expone a morir sin sacramentos".

Se podrían desarrollar estas consideraciones hasta el infinito, añadiendo y demostrando cómo el laicismo, en todas las esferas, contraría tanto al bien público como al privado.

Por tanto, *las leyes del laicismo no son leyes. No tienen de ley más que el nombre, un nombre usurpado. No son más que corrupciones de la ley, violencias más bien que leyes,* dice Santo Tomás: Magis sunt violentiae quam leges (S. T. I - II, q. 96, a. 4). Aunque sólo nos perjudicaran en el orden temporal, en sí no nos obligarían en conciencia. *Tales leges non obligant in foro conscientiæ* (ibid). No podrían obligarnos más que en el caso en que hubiera que ceder a un interés puramente terrestre para evitar desórdenes y escándalos. Pero como las leyes del laicismo atentan a los derechos de Dios, como nos hieren en nuestros intereses espirituales, como después de haber arruinado los principios esenciales sobre los cuales reposa la sociedad, son enemigas de la verdadera religión, que nos ordena reconocer y adorar, en todos los dominios, a Dios y a Jesucristo, el adherirnos a sus enseñanzas, el someternos a sus mandamientos, el salvar a todo precio nuestras almas, no nos está permitido obedecerlas, tenemos el derecho y la obligación de combatirlas y de exigir por todos los medios honestos su abrogación. *"Las leyes pueden ser injustas porque contrarían el bien divino, como las leyes tiránicas que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa que sea contra la ley divina: no es lícito de ningún modo observar tales leyes, porque, como está dicho, «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres»*". (S. Tomás, S. T. I - II, q. 96, a. 4).

7. La Resistencia al poder abusivo

La doctrina de la Iglesia, hasta aquí expuesta, consagra la soberanía como divina en su origen y manda obedecer y reverenciar a los legítimos gobernantes como ministros de Dios. Todo lo contrario pregona la doctrina del filosofismo y de la revolución formulada de esta suerte en la celebérrima *Declaración de los Derechos del hombre*: "La insurrección es el más sagrado de los derechos del hombre".

Alguien pudiera abrigar el temor de que la doctrina de la Iglesia consagrara también los peores excesos de los tiranos, sin ofrecer remedio para los casos en que un poder legítimo, en su origen, abusara de tal suerte de la autoridad pública que usase de ella para oprimir a los ciudadanos o también de los casos posibles en cine un poder invasor arrebatase el poder público.

¿Qué corresponde hacer en uno y otro caso?

Siguiendo a los teólogos, podemos clasificar en cuatro las actitudes que pueden adoptarse frente a un poder que, legítimo en su origen, se ha convertido luego en tiránico.

Resistencia pasiva, que consiste en negar obediencia a las leyes injustas.

Resistencia activa legal, que consiste en exigir, por medios legítimos (estén o no autorizados por la ley), la revisión de la ley.

Resistencia activa, a mano armada, que consiste en oponerse por la fuerza a la ejecución de una ley.

Rebelión, que consiste en tomar la ofensiva contra la autoridad, de donde emana la ley.

Esta última actitud está siempre prohibida; la primera es obligatoria frente a leyes que prescriben actos contrarios a la conciencia; la segunda está siempre permitida. Queda, por lo tanto, la tercera actitud: ¿es permitida, y cuándo?

La autoridad de Santo Tomás es decisiva en la materia presente.

Se pregunta el Santo Doctor (II - II, q. 42, a. 2, ad 3) si sería pecado de sedición librar del régimen tiránico a un pueblo, y responde que no. *Hay que decir* — se expresa — *que el régimen tiránico no es justo, porque no se ordena al bien común, sino al bien privado del gobernante, como enseña el Filósofo. Y por esto la acción contra tal régimen no tiene razón de sedición: a no ser que se proceda tan desordenadamente contra tal régimen que la multitud venga a sufrir mayor daño con la perturbación de este régimen que el que sufría antes. El sedicioso es más bien el tirano que alimenta discordias y rebeliones en el pueblo a él sujeto, para poder dominarlo más fácilmente*.

Esta doctrina, corriente en los teólogos católicos, ha sido expuesta con singular fuerza por Meyer en su INSTITUTIONES JURIS NATURALIS. Dice así, textualmente: "Pueden existir circunstancias en que la resistencia activa a los abusos de la autoridad no sea contraria al derecho natural". Y lo prueba de esta manera:

"Lo mismo que todo individuo tiene un derecho innato de proveer por su conservación y, por consiguiente, de defenderse a mano armada contra la violencia de una injusta agresión, sin exceder, con todo, la medida que legitiman las necesidades de la defensa, asimismo un pueblo, que su unidad social constituye en persona moral, debe necesariamente estar provisto por la naturaleza del mismo derecho esencial. El derecho natural de defensa se extiende, en efecto, sin excepción a toda creatura racional, y por consiguiente a *pari*, o *a fortiori*, a una personalidad humana colectiva. Por tanto, todas las veces que un abuso tiránico del poder, no transitorio, sino constante y tiránicamente perseguidor, habrá reducido al pueblo a extremos tales que manifiestamente esté en peligro su salvación, por ejemplo: si se trata de conjurar un peligro inminente para el Estado, o bienes supremos y esenciales de la nación, y en primer término de salvar de una ruina cierta el tesoro de la verdadera fe: entonces, por el derecho natural, es permitido oponer una resistencia activa a una opresión de esta naturaleza, en la medida que lo reclaman la causa y las circunstancias. La Escritura nos presenta un ilustre ejemplo de este modo de defensa en la historia de los Macabeos.

"Cualquier grupo de ciudadanos, aun sin constituir una persona moral completa, ni una unidad social orgánica, en virtud del derecho personal inherente a cada persona, puede en este caso de extrema necesidad poner en común las fuerzas de todos para oponer a una represión común el haz de una resistencia colectiva" (INSTITUCIONES JURIS NATURALIS, 1900, T. II, N° 531 y 532).

Hasta aquí Meyer. Sin disminuir en lo más mínimo el valor del argumento de Meyer, creemos que la resistencia a mano armada puede derivarse de los derechos primarios que competen a todo individuo humano. Por que la ley natural, según hemos visto en el primer capítulo (I -II. q. 96, a. 2), da derecho al hombre a buscar el bien de la propia conservación, de la familia y de la sociedad. Ahora bien, si esos bienes son acordados por el derecho natural y hay casos en que un régimen o un gobernante se opone

sistemáticamente a ellos, el mismo derecho natural le acuerda al hombre la facultad, y aun le impone la obligación, de defender eficazmente esos derechos contra los atropellos del régimen y del tirano.

Ni quiera sostener, invocando la paciencia cristiana, que cuadra mejor con los preceptos evangélicos tolerar las injurias del tirano y esperar resignadamente en Dios que ponga remedio cuando le plazca.

Porque si es cierto que pudiera llegar la ocasión en que de tal suerte se entronizara un régimen tiránico, como hemos visto recientemente en Rusia y México, del cual de ningún modo puedan libertarse los ciudadano, y en tal caso nada mejor que tolerar las injurias y dirigir el corazón a Dios, poniendo en El toda esperanza; mientras no se verifique esta condición de *irremediable*, mientras puedan los ciudadanos impedir que ella se cumpla, como acaeció con el heroico movimiento encabezado por el Caudillo en la revolución española, deben, todos cuantos aman su propio bien, el de los suyos y el de la patria, reunirse como nuevos macabeos y resolverse al combate, diciendo: *Si todos nosotros hiciéremos como han hecho nuestros hermanos, y no peleáremos para defender nuestras vidas y nuestra ley contra las naciones, en breve tiempo acabarán con nosotros*. (I Mac, 2, 40-41).

Deben hacerlo no tanto por la defensa del propio bien, porque a ella pueden renunciar, sino por el bien de la familia y de la sociedad; porque así como no sería buen padre el que, pudiéndolo, no usara de la fuerza para impedir la violación o el atropello de sus hijas, tampoco sería buen ciudadano el que, pudiéndolo, no salvaguardara con el uso de la fuerza a la nación en peligro.

8. De la ilegitimidad del poder

Hasta aquí hemos considerado la actitud que corresponde adoptar frente a los poderes legítimos, y ésta, tanto en los casos en que dichos poderes procedan dentro de sus atribuciones como cuando se apartasen de ellas. Pero, ¿es que siempre el poder es legítimo? ¿Qué criterio seguir para discernir la legitimidad? Y en caso de un poder ilegítimo en su origen, ¿qué posición adoptar frente a él?

Fácil es contestar a la primera pregunta. Porque no siempre posee un poder la legitimidad de origen, aunque nada le sea más necesario, como escribe magníficamente Balmes:

"Todo poder en el primer momento de su existencia, antes de obrar, antes de ejercer ningún acto, lo primero que hace es proclamar su legitimidad. La busca en el derecho divino o humano, la funda en el nacimiento o en la elección, la hace derivar de títulos históricos o del súbito desarrollo de extraordinarios acontecimientos, pero siempre viene a parar a lo mismo: a la pretensión de la legitimidad; la palabra *hecho* no sale de sus labios; el instinto de su propia conservación le está diciendo que no puede emplearla y que le bastaría hacerlo para desvirtuar su autoridad, para menoscabar su prestigio, para enseñar al pueblo el camino de la insurrección, para suicidarse..." EL PROTESTANTISMO..., 1. IV, c. v).

¿Cuál es el criterio último y definitivo para conocer la legitimidad? Lo hemos señalado más arriba. *La comunidad, con su adhesión usual, es la que da eficacia jurídica al régimen de gobierno y realiza la ley constitucional de un país. Esta adhesión usual es como el testimonio de que el bien común ha sido alcanzado en esa sociedad.*

Escribiendo a los Cardenales franceses, León XIII dice:
Formas políticas adoptadas se reemplazan por otras. Estos cambios distan mucho de ser siempre legítimos en su origen; es muy difícil que lo sean. Con todo, el criterio supremo del bien común y de la tranquilidad pública impone la aceptación de estos nuevos gobiernos establecidos de hecho en lugar de los gobiernos anteriores, que, de hecho, no existen más.

¿Qué posición corresponde adoptar frente a estos poderes de mero hecho, mientras no logran legitimarse por la adhesión usual que les acuerda la comunidad? La respuesta es clara y terminante: no se les debe obediencia, porque al no ser legítimos, no tienen derecho de mandar. Pero como, por otra parte, los ciudadanos tienen deberes para con la sociedad en que viven, deben cumplir las cosas justas que este poder ilegítimo manda cuando así lo exige el bien común de la sociedad. "Sucede — escribe Suárez, el eruditísimo teólogo jesuita (DE LEGIBUS, C. X.) — que cuando la república no puede resistir al tirano, le tolera y se deja gobernar por él, porque el ser por él gobernada es mal menor que carecer de toda coacción y dirección".

Y el célebre Cardenal Mercier, cuando la ocupación de Bélgica por las tropas alemanas en 1914, estimando como un atropello no sólo la invasión, sino la constitución del gobierno alemán en el Estado belga declaró de esta manera la obligación de los ciudadanos con el poder de hecho:

"Considero como una obligación de mi cargo pastoral definir nuestros deberes de conciencia frente al poder que ha invadido nuestro suelo y que momentáneamente ocupa la mayor parte. Este poder no es una autoridad legítima. Por consiguiente, en el fondo de vuestra alma no le debéis ni estima, ni adhesión, ni obediencia. El único poder legítimo en Bélgica es el que pertenece a nuestro rey, a su gobierno, a los representantes de la nación. El sólo es para nosotros la autoridad; él sólo tiene derecho al afecto de nuestros corazones, a nuestra sumisión. Los actos de administración de la autoridad ocupante carecerían por sí mismos de vigor, pero la autoridad legítima ratifica tácitamente cuanto justifica el interés general, y sólo de esta ratificación les viene todo su valor jurídico...".

Pero frente a estos poderes ilegítimos de origen, si se puede resistirles, hay que hacerlo; y esta resistencia puede llegar hasta el tiranicidio.

¿Qué hay que pensar del tiranicidio? ¿Es lícito a una persona privada, es decir, a un simple miembro de la comunidad, dar muerte al tirano? Para resolver esta cuestión, distinguen los teólogos entre el tirano de usurpación (*tyrannus tituli*, *usurpationis*) y el tirano de gobierno (*tyrannus regiminis*), o sea entre el usurpador que se apodera del poder por la fuerza y el gobernante legítimo que ejerce un dominio despótico sobre sus subordinados. Y dicen que al primero puede cualquier particular darle muerte, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, quien comentando el elogio hecho por Cicerón de los asesinos de César, declara: "*Tulio habla del caso en que un hombre se apodera del poder por la fuerza, contra la voluntad de los ciudadanos, u obligados éstos violentamente; y entonces, cuando*

no se puede acudir a un superior que obre justicia, aquél que, para librar a su patria, mata al tirano, merece alabanza y recompensa". In SEC. SENTENT. DIST. 44, q. 2, a. 2).

En lo que se refiere al tirano de gobierno, sólo autorizan los teólogos el asesinato cuando se obra con poder público, o sea como mandatario de la comunidad de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, que dice: "Si la tiranía ha llegado a ser intolerable, sería peligroso para la sociedad y sus mandatarios que los particulares se arrogasen el derecho de atentar contra la vida de los gobernantes, aunque fueran tiranos...contra la crueldad de los tiranos no ha de obrar la iniciativa presuntuosa de los particulares, sino la autoridad pública".

Podemos terminar este capítulo diciendo que la doctrina católica, al hacer derivar de Dios, fuente de todo ser, el impulso social que mueve al hombre a vivir políticamente, justifica la soberanía, le señala sus límites y la orienta hacia el bien del hombre como a su objeto propio. Por el contrario, Rousseau, precisamente porque hace arrancar del puro arbitrio humano el impulso que le determina a la vida política, no puede justificar la soberanía, y se ve forzado a concebirla como una pura fuerza sin dirección y, por lo mismo, con una nocividad infinita.

La soberanía no es un absoluto; pero esto mismo constituye su valor y dignidad. Porque ¿cómo podría un absoluto regir próximamente un ser finito, que se desarrolla en lo contingente? Porque viene de Dios, está limitada en su perfección y debe ceñirse a procurar el bien del hombre-individuo y del hombre-familia agrupado en la colectividad.

Esta razón de bien común especifica su razón de ser, De aquí que podría condensarse toda una política cristiana diciendo que es la soberanía del bien común. Porque sobre esta razón de bien común descansan los derechos y deberes del poder público lo mismo que los de los particulares; la legitimidad del poder como el derecho de insurrección de los pueblos; ella autoriza las diversas formas o regímenes políticos como mantiene la integridad e inviolabilidad de los derechos de la nación a través de las mudanzas de los hombres v de las cosas; ella, en fin, fija el límite de todos los derechos y obligaciones de cuantos conviven en la ciudad para que este bien, que es "*maius et divinius quam honum unius*", que es mayor y más divino que el bien de un particular (Santo Tomás, S. T. II - II, p. 39, a. 2), sea siempre saludablemente alcanzado.

III. ESTRUCTURACIÓN SOCIAL-ESTADUAL

DE LA VIDA POLÍTICA

Se ha estudiado hasta aquí la ley fundamental que rige la vida política, y que no es otra cosa que su definición esencial: La sociedad política es un conjunto de unidades agrupadas por la acción de un poder soberano en vista del bien común temporal. Tal es la ordenación esencial que Dios, legislador supremo, ha impuesto a la sociedad política. El poder, que tiene como orientación concreta el bien común temporal de la colectividad social, está exclusivamente al servicio de la nación, o sea del pueblo jerárquicamente constituido.

El Estado tiene, pues, derechos sobre la colectividad social; derechos condicionados próximamente por el bien común temporal y remotamente por la perfección propia de la persona humana. Para que estos derechos se tornen efectivos, el Estado debe imponer mandatos que han de ser acatados en virtud de la justicia, que recibe en este caso el nombre de legal. Como el ciudadano se subordina al Estado con el propósito de lograr su bien propio, la justicia, en este caso distributiva, funda los derechos que el ciudadano reivindica frente al Estado.

¿No podría plantearse un conflicto entre los derechos del Estado y los derechos de los ciudadanos, entre la justicia legal y la distributiva? Imposible, porque el bien armoniza uno y otro derecho, una y otra justicia. El ciudadano se somete para lograr su bien y, a su vez, el Estado no puede imponerle sino lo que conduce a este mismo bien. Sin embargo, la realidad nos dice que los conflictos se multiplican a diario y son frecuentes los casos en que el Estado, representado por la espada de los militares, tiene que salir en su defensa contra los desmanes del pueblo o la nación misma tiene que desalojar a su gobierno para garantizar su existencia.

¿Cómo explicar conflictos reales, teóricamente imposibles? ¿Cómo anular o al menos reducir tales anomalías? Si el conflicto se plantea, una de dos: o el Estado ha perdido la noción de sus funciones o la colectividad la de su bien propio.

Como en el próximo capítulo determinaremos las funciones de la autoridad, aquí nos reduciremos a indicar las líneas generales de la estructura que han de tener la sociedad y el Estado para que los conflictos sean imposibles o al menos difíciles.

1. Liberalismo y Socialismo

Si es cierto que muchos de los conflictos entre la libertad y la autoridad que registra la historia, se han de atribuir a la necia prepotencia de los que mandan, que olvidando su razón de siervos y ministros de Dios puestos al servicio de la colectividad no pretenden sino la satisfacción de sus intereses particulares o de partido, no es menos cierto que en la actualidad los más de los conflictos los provoca la desarticulación en que se encuentra el cuerpo social, por haber perdido la conciencia de su unidad, y la desorbitación del

individuo que, regido por sus instintos infrarracionales, desprecia todo cuanto no sea su egoísmo.

Porque el individualismo liberal, después de romper el orden individual, ha roto el orden natural de la vida política, hoy es imposible que un gobierno cualquiera, por extraordinarias que finjamos sus cualidades, gobierne sin que produzca un conflicto y sucumba.

Una rápida síntesis histórica de la acción libertaria de la edad moderna en su afán de destruir la organización realizada por la Iglesia, nos lo hará entender, mostrándonos al mismo tiempo el abismo que media entre la concepción moderna y la tradicional respecto a la estructuración estadual de la vida política.

El cristianismo realizó el tipo ideal de la sociedad política, en la cual se armonizaban los derechos e Dios y los del César, los del Estado y de la nación, los de la libertad y de la autoridad. La sociedad política medioeval es un organismo vivo en plenitud de vida, organismo natural rebosante de salud, porque era obra de la sociedad espiritual que con sus dones del Cielo inspiraba y creaba desde adentro el orden normal de la vida humana.

Tipo ideal que no pudo realizar sino la Iglesia. Porque si las instituciones políticas surgen por una postulación de las raíces mismas de la vida humana (como se ha explicado, contra L'Action Française, y es por otra parte, imposible en la economía actual asegurar la integridad de las virtudes morales sin la influencia sobrenatural, corno enseña el Concilio Vaticano I (Ses. III, cap 2), ninguna fuerza humana puede realizar una sociedad política que, por virtud de las mismas instituciones, sea sana.

Es, pues, necesaria la sociedad espiritual para la constitución íntegra de una sociedad política. Y así, sólo la Edad Media, la denigrada Edad Media, cada día más conocida y admirada, ha realizado el tipo normal de sociedad política. Pero este admirable organismo, por la acción corruptora anidada en las entrañas del hombre, se va perdiendo y, como acaece en las corrupciones de todos los seres, las formas, principio de ser y perfección, van desapareciendo en escala descendente.

El egoísmo que animó a Felipe Hermoso en sus contiendas con Bonifacio VIII, comienza a socavar los cimientos de la Europa cristiana, y el hombre, con el pretexto de unirse más directamente a Dios, rompe el vínculo que lo une con la Iglesia y se atomiza así en el individualismo religioso del protestantismo. Desvinculado de los dones sobrenaturales que garantizaban su integridad natural, reclama libertad para su inteligencia y para su voluntad, y rompe, con el subjetivismo de la razón pura y el autonomismo de la razón práctica, los vínculos que lo atan a la verdad y a la justicia.

Desprendido de Dios, de la verdad y de la justicia, el liberalismo de Rousseau toma a su cargo libertar al hombre de la soberanía política, haciendo de ésta una creación popular; de la familia, reduciéndola a la condición de una simple sociedad humana, igualitaria v disoluble; de la profesión y de la corporación, dejando a un acuerdo libre entre el patrón y el obrero la determinación de las condiciones de trabajo.

Por esta sucesiva ruptura de vínculos, se origina la sociedad liberal que podemos definir de este modo: una suma de individuos desatados de todos los lazos sociales que, bajo la acción de un poder por ellos condicionado mediante el sufragio universal, se conglomeran en una absoluta igualdad cuantitativa de todas las libertades individuales.

Observemos los caracteres que dan fisonomía a la sociedad liberal: un conjunto de individuos sin vínculos sociales: individualismo.

Como ninguna orientación dirige este conjunto, es decir, como en realidad no hay voluntad popular, se excogita el sufragio universal — una computación aritmética de voluntades — para imprimir un impulso a esta plebe indiferenciada: Democratismo.

Este impulso, como es la resultante de una suma de voluntades iguales y libres, garantiza ilusoriamente el objetivo supremo de la sociedad liberal, a saber, que todos los asociados vivan dentro del conjunto social iguales y libres, esto es, exentos de lazos que sujeten: Liberalismo.

Individualismo, democratismo y liberalismo, he aquí los tres elementos que se compenetran en la formación de la sociedad liberal.

Una sociedad así desorganizada debía poseer una espantosa energía de destrucción y la historia nos dice que, entregados los hombres a la libre competencia, surgió en el orden económico el proletario y en el orden político "el monarca pueblo, el más duro, el más despótico, el más intolerable de todos los monarcas", como ha escrito Joseph de Maistre (ETUDE SUR LA SOUVERAINETÉ, cap. 6).

La sociedad liberal — desatando al hombre de los vínculos que lo protegían — lo esclavizó en lo religioso a las divinidades de la Ciencia, del Progreso, de la Democracia; en lo intelectual, sometiéndolo a los mitos del materialismo evolucionista; en la moral al sentimentalismo romántico; en lo económico, al despotismo del dinero; en lo político, a la oligarquía de los más bribones. En el estúpido siglo XIX llega a su culminación el desarrollo de esa sociedad que adora en postura romántica tan necios y desolados ídolos.

Nadie sintió más dolorosamente los efectos de la desorganización social y de la glorificación del individuo, que el individuo mismo. Porque al desatar sus vínculos familiares y profesionales, vióse entregado a sus propias fuerzas y arremolinado como en un turbión por el arrastre omnipotente del capital moderno.

Lleno de rabia en su impotencia, el proletario, que es el tipo normal que resulta del régimen liberal, se agrupó entonces indiferenciado, como se amontonan en un costal los granos de maíz, para clamar contra este régimen burgués que, a pesar de su ideología sentimental e igualitaria, dio nacimiento al más desorbitado antagonismo de clases. ¡Guerra a la desigualdad social! — fue el grito; y conforme a esta nueva postura, se le asignó al Estado la misión soberana de nivelar los estómagos de todos los ciudadanos. El Estado es, desde entonces, un enorme monstruo encargado de suministrar igual ración de comida, de trabajo y de instrucción a todos los individuos que viven absorbidos en sus vísceras.

¡Engendro satánico, inconcebible si Rusia no fuera el experimento! El socialismo es una enorme máquina compuesta de rodajes múltiples y diminutos, los individuos, sin jerarquías al menos teóricas; todos ellos supeditados totalmente a la mayor eficiencia de la máquina. Lo que sea producir se acepta y absorbe; lo improductivo, como la religión, se elimina.

Entiéndase que no hablo del socialismo burgués nuestro, copia del socialismo francés de Jean Jaurés. En realidad, no es éste más que un liberalismo sentimental que se ha anexado en confusa mezcla el odio a lo católico y las tesis sobre la socialización de la tierra y de tos medios de producción.

El socialismo auténtico es antiindividualista, antidemócrata y antilibertario. La soberanía panteísta que el liberalismo atribuye al pueblo, el socialismo la atribuye a la clase proletaria. Para él — en expresión de Berdiaeff — existe una clase elegida, una clase-mesías, pura de toda la cultura llamada burguesa, pura de este pecado original que engendra toda la historia, pecado que constituye la explotación del hombre por el hombre y de la clase por la clase. Esta clase-mesías es el embrión mismo de la verdadera humanidad, de la humanidad futura que no conocerá explotación.

Pero la soberanía no corresponde al proletario real, sino al proletario ideal. Sólo una minoría privilegiada conoce la verdadera misión del proletariado, y esta minoría debe llevar a la victoria al proletariado efectivo, aunque sea sujetándolo, a veces, a violencias inauditas. El socialismo absorbe al hombre entero — cuerpo y alma — "quiere adiestrar las almas a la mecánica, disciplinarlas, de suerte que se sientan a gusto en el hormiguero humano, que se aficionen a la vida de cuartel, que renuncien a la libertad de espíritu". (Berdiaeff, *Un Nouveau moyen en age*).

¿Existe irreductibilidad entre el liberalismo y el socialismo? Ninguna. En primer lugar, porque el liberalismo conduce al bolchevismo, como hemos indicado. En segundo lugar, porque en una y otra ideología la condición humana es, en lo cualitativo, considerada del mismo modo.

Uno y otro privan de religión a los individuos: el liberalismo porque, a fuer de libertad, en él impera la idea laica; el socialismo porque, en nombre del materialismo, sólo hace posible la confesión atea. Y ambos privan de lo moral: porque el liberalismo rompe los frenos que detienen los instintos, y el socialismo impulsa todos los movimientos infrarracionales.

También destruyen la familia: el liberalismo porque la entrega a la reglamentación de los contrayentes; el socialismo, porque legisla el amor libre. Destruyen las asociaciones y corporaciones: el liberalismo, en nombre de la libertad que desata; el socialismo en nombre del Estado que sólo ata. La propiedad: el liberalismo, porque al proclamar la libre competencia deja a la multitud hambrienta esclavizada en manos de unos pocos capitalistas; el socialismo, porque, en nombre de la igualdad, se la quita a todos por medio de la oligarquía bolchevista.

En resumen: que el Estado inhumano que decreta el socialismo con el fin de nivelar todos los estómagos del universo, el liberalismo lo realiza por la lógica misma de la idea liberal. Uno impone el desorden en virtud de la ley; el otro, al no legislar el orden, hace que el desorden impere. Si en el liberalismo, el Estado es una caldera colmada de moléculas que hierven al calor de las propias pasiones, sin sufrir presión externa, en el socialismo hierven por la acción exclusiva de la dictadura proletaria. No es posible concebir una diferencia más accidental. Léase *Rusia al desnudo* de Panait Istrati y se comprobará que no hay vicio de la sociedad liberal que no lo produzca Rusia reagravado.

Liberales y socialistas son hijos de un mismo padre, el lacayo Juan Jacobo. Aquéllos quieren a los individuos libres aunque se mueran de hambre; éstos los prefieren hartos (en la práctica también los matan de hambre), aunque vivan esclavos. Hermanastros irreconciliables, se han amamantado en la trilogía revolucionaria, con la diferencia de que a uno emborracha la libertad y al otro la igualdad.

2. *Régimen Corporativo*

Como sus padres, que en 1791 arrasaron las famosas corporaciones, ni uno ni otro quieren la existencia de un cuerpo social — distinto y anterior al Estado — formado de células vivas que se diferencian y organizan en tejidos, órganos y aparatos. Sin embargo, la reconstrucción de estos organismos es de esencial importancia para el establecimiento de un régimen normal de la vida político-social. El individuo no se inserta inmediatamente en la vida pública, sino que, en primer lugar, me agrupa en la familia, en el municipio, y por el municipio en la provincia o región, y por la región en la nación.

Paralelamente, en razón de los intereses comunes que tiene con los compañeros de trabajo del mismo oficio o profesión, créanse otros organismos naturales, indispensable al menos, para que los individuos puedan lograr una suficiente independencia económico-social a que su trabajo les da derecho; bajo este aspecto agrúpanse primeramente en el taller y por el taller en la corporación, y por la corporación en los cuerpos profesionales o gremiales y por los cuerpos profesionales en la nación.

Doble serie de organismos cuya vida, en sus constitutivos esenciales, está regulada por disposición de la, ley natural que ningún poder humano puede modificar a su arbitrio, sino que ha de acatarlas religiosamente por que vienen de Dios, autor del derecho natural.

Es necesario poner de relieve el carácter divino-natural de estos grupos sociales, precisamente porque subleva los instintos paganos de todos los ideólogos.

Reafirmada la existencia del cuerpo social diferenciado, jerárquico, autónomo, queda garantida la libertad y afianzada la autoridad. La libertad que no es exención de lazos como se imaginó el liberalismo, sino el respeto de los propios derechos, el cual no se puede garantizar si no hay vínculos que lo protejan. Como ha demostrado La Tour du Pin, esa libertad existía en la ciudad cristiana. "El monarca sobre su trono, el magistrado sobre su cátedra, el comerciante en su negocio, el artesano en su taller, el campesino en su arado, lo mismo que el obispo en su cargo pastoral, cada uno se sentía protegido al mismo tiempo que obligado por las reglas de su estado, reglas nacidas de la costumbre, es decir,

de la forma más libre y más cierta del consentimiento. Cada uno se movía libremente en el cuerpo social al cual pertenecía y no excéntricamente como si hubiese caído de la luna. Y estos mismos cuerpos, a su vez, se movían por sí mismos en sus órbitas, con la misma libertad unos y otros. Era tal la formación del cuerpo social, que la libertad se situaba en el libre juego de su funcionamiento y no en la potestad de crear el desconcierto sembrando el desorden". (*Vers un ordre social Chretien*).

El régimen corporativo es, precisamente, aquél que quiere promover la organización de todas las fuerzas sociales; fomenta su desarrollo vital y fecundo en la medida en que procura su concierto y armonía. En el orden económico, por medio de la corporación substituye a la libertad desenfrenada del capital y del trabajo y a la lucha de intereses que de allí se deriva, reglas variables dictadas por el mismo cuerpo profesional que aseguran la lealtad y seguridad del oficio. Contra la libertad desenfrenada que proclama el liberalismo, invoca el derecho de asociación para el obrero, a fin de defenderlo contra la explotación capitalista. Contra el principio socialista de la lucha entre el capital y el trabajo, exige la colaboración de uno y otro en beneficio aun de la misma clase trabajadora.

El régimen corporativo es la organización del trabajo más conforme con los principios del orden social cristiano y la más favorable a la prosperidad general.

Como por el momento es casi quimérico pensar en una organización corporativa de la sociedad, se puede ir tendiendo a ella por medio del sindicalismo y de la organización de las profesiones.

3. *Representación profesional*

La estructuración que hemos esbozado al afirmar la constitución de la familia, de la comuna, de la región, por una parte; del taller y de la corporación, por otra; con derechos inalienables que reciben su eficacia de la misma ley natural, es puramente social.

Sin embargo, como el poder supremo que rija al cuerpo social necesitará, para un gobierno más eficiente y armonioso, conocer cuáles son las imposiciones que haya de fijar al cuerpo social, se sigue que es necesario, o a lo menos muy conveniente, que haya en el Estado, cualquiera sea su organización — monárquica, aristocrática o democrática —, un órgano que exprese con fidelidad los anhelos de la colectividad social y dé su consentimiento a las leyes que se le impongan.

Ya este órgano, que representará realmente al país, tendrá carácter estadual o político, pues su misión será colaborar, aunque sólo sea representando, en el gobierno efectivo de la nación.

¿Cómo debe constituirse este órgano? Estando compuesta la nación por unidades, no de personas individuales sino de grupos sociales, son estos grupos sociales los que han de constituir el órgano que los represente. El ámbito de la actividad política de los individuos está determinado por el grupo social a que pertenecen. Un jefe de familia — único que tiene derecho al voto — no posee como tal facultad para determinar el gobierno

provincial; su facultad sólo alcanza a la comuna. Las comunas podrán determinar, a su vez, el poder central. Igual proceso ha de seguirse en la serie profesional. El artesano, el obrero de fábrica, el campesino, tiene reducida su actividad política dentro de la corporación; las corporaciones como tales determinarán la autoridad de los cuerpos profesionales o gremiales, y recién éstos, las nacionales.

En esta forma, además de reducirse a lo justo la ingerencia política de los ciudadanos, ésta no va más allá de lo que su competencia alcanza. Un jefe de familia podrá conocer convenientemente el modo de organizar la ida comunal, pero difícilmente alcanzará a entender las necesidades nacionales, ya que esto depende de un sinnúmero de factores que sólo comprenderá sin deformaciones el que está al frente de los grandes cuerpos que integran inmediatamente la nación.

Se logrará así la formación de un órgano que represente realmente al país, pues la doble línea familia-comuna-provincia y taller-corporación-cuerpo profesional, abarca los intereses todos de la nación.

Obsérvese bien que al propiciar esta representación de intereses se hace en general, bajo el aspecto de lo que reclama esencialmente el bien temporal, sin determinar, por tanto, sus condiciones concretas, que sólo pueden depender de las condiciones geográficas e históricas de cada pueblo.

Todas estas particularizaciones ofrecen tarea abundante para una escuela política que, en este estudio, ha de seguir un método preferentemente empírico.

El hecho indubitable que hay que destacar es que el pueblo debe forjarse las leyes; pero no llamamos pueblo a una generación humana que ha roto todos los vínculos que la unían con sus generaciones maternas; que ni siquiera llega a ser una realidad, porque vive disgregada y dispersa; "el pueblo es un gran conjunto histórico que comprende todas las generaciones ligadas, no sólo las vivientes sino las del pasado, las de nuestros padres y abuelos" (Berdiaeff, *Un Nouveau moyen age*). Por esto, hay que unir a la actual generación organizándola políticamente por la representación profesional, y hay que unirla con las generaciones anteriores, con las fuerzas tradicionales del país, haciendo de este órgano representativo un organismo que recoja toda la villa del pasado y la continúe.

4. Sufragio Universal

Nada más deplorable, en cambio, y opuesto al bien común de la nación, que la representación a base del sufragio universal. Porque el sufragio universal es injusto, incompetente, corruptor. Injusto, pues niega por su naturaleza la estructuración de la nación en unidades sociales (familia, taller, corporación); organiza numéricamente hechos vitales humanos que se substraen a la ley del número; se funda en la igualdad de los derechos cuando la ley natural impone derechos desiguales: no puede ser igual el derecho del padre y del hijo, el del maestro y el del alumno, el del sabio y el del ignorante, el del honrado y el del ladrón. La igual proporción, en cambio — esto es la justicia — exige que a derechos desiguales se impongan obligaciones desiguales.

Incompetente, por parte del elector, pues éste con su voto resuelve los más trascendentales y difíciles problemas religiosos, políticos, educacionales, económicos. De parte de los ungidos con veredicto popular, porque se les da carta blanca para tratar y resolver todos los problemas posibles y, en segundo lugar, porque tienen que ser elegidos, de ordinario, los más hábiles para seducir a las masas, o sea los más incapaces intelectual y moralmente.

Corruptor, porque crea los partidos políticos con sus secuelas de comités, esto es, oficinas de explotación del voto; donde, como es de imaginar, el voto se oferta al mejor postor, quien no puede ser sino el más corruptor y el más corrompido. Además, como las masas no pueden votar por lo que no conocen, el sufragio universal demanda el montaje de poderosas máquinas de propaganda con sus ingentes gastos. A nadie se le oculta que a costa del erario público se contraen compromisos y se realiza la propaganda.

Tan decisiva es la corrupción de la política por efecto del sufragio universal, que una persona honrada no puede dedicarse a ella sino vendiendo su honradez; hecho tanto más grave si recordamos que, según Santo Tomás, un gobernante no puede regir bien la sociedad si no es "simpliciter bonus", absolutamente bueno (S. T. I - II, q. 82, a. 2 ad 3).

El sufragio universal crea los parlamentos, que son Consejos donde la incompetencia resuelve todos los problemas posibles, dándoles siempre aquella solución que ha de surtir mejor efecto de conquista electoral. En las pretendidas democracias modernas (en realidad no existe hoy ningún gobierno puramente democrático, según se expondrá más adelante), donde el sufragio universal es el gran instrumento de acción, los legisladores tienen por misión preferente abrir y ampliar los diques de la corrupción popular. Hay quienes pretenden salvar el sufragio universal, y su corolario, el parlamento, imputando a los hombres y no a estas instituciones, los vicios que se observan. Pero no advierten que los vicios indicados les son inherentes, y es en ellas donde reside el principio de corrupción de las costumbres políticas. El individualismo, que es la esencia del sufragio universal, arranca de la materia, signada por la cantidad, y la materia, erigida en expresión de discernimiento, disuelve, destruye, corrompe, porque la bondad adviene siempre a las cosas por la vía de la forma, según los grandes principios de la metafísica tomista.

Fácil sería demostrar que los descalabros de la política moderna son consecuencia de considerar toda cuestión bajo el signo de la materia.

5. *Regimenes Políticos*

Supuesta la constitución del Cuerpo Social con facultad de dejar oír su voz por medio de un órgano que lo represente, tócanos fijar lo que la doctrina católica enseña respecto a los diversos regímenes políticos, según los cuales puede la autoridad pública constituirse. Será necesario estudiar con preferente atención el régimen democrático, porque ofrece especial interés.

Este asunto se ha de abordar con espíritu totalmente purgado de pasiones y de fobias políticas; si en alguna cuestión es necesaria la serenidad del filósofo, es

precisamente en ésta. Ante todo, ha de suponerse resuelto el problema de la soberanía, para no incurrir en la confusión perenne de los democratistas, que pretenden justificar la democracia con argumentos tomados de la pretendida soberanía popular.

Aunque la soberanía viniese del pueblo o en él residiese, cosa abiertamente falsa, según se demostró, no argüiría ningún privilegio en favor de la democracia forma de gobierno. Porque el pueblo, que, como todo ser, está hecho para su propio bien, debe preferir aquella forma más apta para procurárselo, y no hay razón ninguna especial que justifique en este sentido la democracia; por el contrario, las hay muy abundantes en su contra.

No se pretende con esto invalidarla; sólo se busca hacer comprender la necesidad de distinguir cuestiones que generalmente se confunden con perjuicio de un conocimiento claro del problema y de su solución.

Entrando en materia, y siguiendo al Angélico Doctor, cuyo pensamiento ha expuesto Demongeot en su admirable estudio *Le Meilleur Regimen Politique Selon Saint Thomas*, distingamos cuatro tipos puros de regímenes políticos.

En caso de que gobierne uno, el gobierno tiende esencialmente a la unidad, a la cohesión y al poder más absoluto: *régimen real o monarquía*. Si gobiernan los mejores, la preocupación dominante es que el poder se dé a cada uno en proporción de su virtud: *aristocracia*. Si gobierna el más rico o los más ricos y poderosos, el ideal que determina la estructura es la riqueza: *oligarquía*. Cuando el poder está encomendado a la multitud que se gobierna libremente, el régimen se llama *democracia*.

Cualesquiera de estos regímenes, o una combinación de ellos, es permitida, siempre que pueda coexistir con el bien común temporal, ley fundamental de toda vida política.

Esta posibilidad de coexistencia no se debe tan sólo determinar así en *abstracto*, de modo general, sino también en concreto, atendiendo a las condiciones geográfico-históricas de este pueblo determinado, pueblo determinado que no es el pueblo de un preciso momento, como si estuviese aislado en el tiempo, sino considerado en su relación con las generaciones pasadas y con las venideras.

León XIII ha difundido este principio que rige tan importantísima cuestión; y cuando lo enunciaba, parecía tener presente a los demócratas, que confían al capricho de la multitud la implantación de las formas de gobierno.

Después de recordar que *los gobernantes pueden, en algunos casos, ser elegidos por la voluntad y juicio de la multitud sin que se oponga la doctrina católica, ya que entonces no se da el poder, sino que se establece quién lo ha de ejercer*, prosigue:

Nada impide que la Iglesia apruebe el gobierno de uno solo o de varios, con tal que sea justo y aplicado al bien común. Por lo cual, salva la justicia, no está vedado a los pueblos darse aquella forma política que mejor se adapte a su genio, tradiciones o costumbres.

Como se desprende del tenor del documento, no es el capricho de la multitud el que, de entre las formas posibles y lícitas, elige la forma concreta que ha de regir la ciudad. Será necesario contemplar el genio, tradiciones, costumbres del propio pueblo para determinar aquélla que realmente es apta para asegurar eficazmente el bien común temporal de esa ciudad determinada. Nada más absurdo que implantar un régimen monárquico en un país de franca tradición republicana, e inversamente establecer la república en un país tradicionalmente monárquico.

En efecto, un régimen de gobierno postizo, sin verdadero arraigo en las tradiciones del pueblo, puede imponer al país una dirección contraria a la de su movimiento natural, exponiéndole a un desequilibrio constante.

6. La Democracia

Apliquemos este principio al régimen democrático y veamos hasta dónde puede coexistir con el bien común. Pero será necesario exponer antes, siguiendo la doctrina del Angélico Doctor, los constitutivos esenciales de la democracia en su estado simple o puro.

He dicho constitutivos esenciales, porque la democracia, como todo ser material, es una esencia que no puede existir sino en una realidad concreta, individualizada gracias a ciertas determinaciones accidentales, provenientes de la materia cuantitativa: *materia signata quantitate*, dice Santo Tomás. Por lo mismo que estas determinaciones vienen de la materia cuantitativa, carecen de inteligibilidad, ya que la materia de por sí es ininteligible. Luego, si son ininteligibles, son distintas y separables de la esencia, que es en todo ser el principio necesario y primero de inteligibilidad. Al filósofo no puede interesarle el estudio de estas determinaciones accidentales. Porque él quiere entender (intelligere), esto es, leer dentro (intus-legere) de las cosas, captar las esencias o principios inteligibles de las cosas.

Digo además: de la democracia en su estado simple o puro. Porque hay esencias simples y hay otras que resultan de la combinación de varias simples. Así, por ejemplo, el hidrógeno es una esencia simple o en estado puro, mientras que el agua es una combinación de hidrógeno y oxígeno. Evidentemente que el agua es una sola y nueva esencia. Pero no es simple, en ella las cualidades de las esencias simples de que se compone están como templadas.

Supuesta la inteligencia de estas observaciones, podernos acometer el estudio presente. ¿Qué es, pues, la democracia en su estado simple o puro? Es el régimen en el que todos los ciudadanos son y se sienten libres, iguales y soberanos. Son tres las notas esenciales de este régimen: libertad, igualdad y soberanía de todos y de cada uno de los ciudadanos.

De las tres notas indicadas, la principal, aquélla que *está ante todo implicada* (*Pol.* VI, 2), y de la cual se derivan las otras dos, es la *libertad*. Ella es *el principio y fin de la democracia* (*Pol.* IV, 7), dice, en su lenguaje metafísico, Santo Tomás. De ahí que en una democracia el ciudadano no está dirigido por otro ni hacia el fin de otro, sino que por sí mismo se dirige hacia el fin de la ciudad (*Pol.* II, 2). El ciudadano, en su actividad política, es verdaderamente libre.

Si la libertad es un atributo esencial de todos los ciudadanos, todos deben gozar de ella igualmente. Todos serán, entonces, pura y simplemente iguales con derecho u participar en la misma medida de los favores o bienes comunes. (*Pol.* III, 4). Y esto, según una estricta igualdad aritmética, sin que se tenga en cuenta diferencias de dignidad, sino que tanto ha de participar el pobre como el rico, el sabio como el ignorante. (*Pol.*VI, 2).

La libertad política que todos igualmente poseen no consiste tan sólo en ser gobernado como libre, ni siquiera en controlar el gobierno o participar de él por el sufragio igualitario, sino que importa el acceso de todos los ciudadanos a las funciones más altas de la ciudad, y el que no haya nadie por encima de otro. (*Pol.*IV, 2). Es decir, que todo ciudadano sea soberano.

Luego, la democracia puede definirse: "régimen donde gobierna toda la multitud" (*Pol.*II, 7). Pero, ¿cómo gobierna toda la multitud? En primer lugar, porque los funcionarios son elegidos de entre todos, sin atender a consideraciones de dignidad o valor, al menos para el desempeño de las funciones que no reclaman especial sabiduría o prudencia. (*Pol.*VI, 2). Y como el sorteo es el único procedimiento capaz de asegurar esta perfecta igualdad, la ley ha decidido que por su medio sean escogidos los gobernantes (*Pol.* IV, 8), que duren poco en sus funciones y que no puedan desempeñar varias veces la misma. (*Pol.* VI, 2). En segundo lugar, porque el verdadero gobernante es la masa de ciudadanos reunidos en la *Asamblea* o *Consilium*[13], los funcionarios no vienen a ser más que ejecutores de la voluntad popular.

De las características apuntadas es fácil deducir que la democracia, en su estado puro, ha de ser la dominación de los pobres; porque *si la multitud manda, como en ella hay más pobres que ricos* (*Pol.* VI, 2), los pobres han de poseer más autoridad que los ricos. De ahí que en las democracias los gobernantes se caractericen por su nacimiento oscuro, pobreza e ignorancia, o por su oficio miserable, de suerte que así como en un estado aristocrático los que mandan son nobles, ricos y virtuosos, así en el democrático son hombres oscuros, pobres y sin razón social (*Pol.* VI, 2).

¿Qué juicio formular sobre la democracia así definida? ¿Es un gobierno justo, capaz de asegurar el bien común?

Es necesario distinguir. Si se trata de una sociedad en la que no existen desigualdades sociales porque todos son igualmente pobres e ignorantes, o todos igualmente ricos y virtuosos, el bien común está asegurado, por cuanto no es de temer que una clase, valida de su mayor número, oprima a las otras.(*Pol.* VI, 1). Caso, como se ve, utópico, sólo posible en un país de cretinos. Porque la desigualdad de las naturalezas individuales es cosa que se impone a la evidencia. No todos poseen ni pueden poseer las mismas riquezas espirituales o materiales. En este sentido es muy instructiva la experiencia realizada por el mundo moderno, o sea el mundo salido de los principios de la Reforma protestante. Llevaba en sus entrañas el mito de la realización democrática

---

[13] En esta Asamblea intervienen inmediatamente todos los ciudadanos; es cosa muy distinta de los parlamentos en los cuales los parlamentarios fingen representar al pueblo. (N. del A.).

universal; y como no encontró la igualdad económico-social necesaria a la democracia política, quiso crearla. No pudiendo crearla levantando a todos a la misma medida de virtud y riqueza, ya que no todos son capaces, de hecho, de una medida alta, se empeñó en rebajar las condiciones de cultura de todos por medio de la democratización de la escuela y del confort. Así se ha creado el tipo *standard* de incultura: una multitud obsesionada por los mismos mitos, regida por los mismos lujos en la universalización del automóvil y de la radio. Igualdad artificial, en una cierta participación en común de lo menos humano que hay en el hombre. La igualdad natural, en cambio, no se forja con un decreto (*Pol*. VI, 2) ni se crea artificialmente, afirma Santo Tomas con Aristóteles.

Ahora bien, si la igualdad natural no existe, la democracia será injusta, porque una clase, en virtud del número, se apoderaría del poder y dominaría a la otra. (cosa abiertamente injusta, ya que el poder ha de ejercerse en vista del bien común de todos y de todas las clases sociales. Esta es precisamente la crítica fundamental que Santo Tomás formula contra el régimen democrático en el opúsculo *De Regno* (L., I. 1). *Si el gobierno inicuo es ejercido por muchos* — dice —, *se le llama democracia, es decir, dominación del pueblo; cuando, valida de su cantidad, la plebe oprime a los ricos, todo el pueblo llega a ser, entonces, como un único tirano*. De aquí que Santo Tomás clasifique la democracia entre las formas corrompidas de gobierno.

Aunque la democracia en su estado simple o puro es esencialmente tiránica, ¿no sería posible escoger de ella algunos elementos buenos, que quizá contenga, y templarlos con elementos de las otras formas de gobierno, también simples, tales como la aristocracia (gobierno de los mejores), y monarquía (gobierno de uno), y dar nacimiento a una nueva forma de gobierno en la cual abunde el elemento democrático? Santo Tomás lo ha creído posible, y ha propuesto la *república* como forma buena de gobierno, oponiéndola a la democracia.

Porque si es mala la democracia en su estado puro, ya que lógicamente termina en un gobierno de clase, no es, sin embargo, mala la tendencia fundamental que la inspira: asegurar la libertad del cuerpo social en su movimiento hacia el bien común. Por supuesto que esa libertad también puede ser lograda en un régimen monárquico o aristocrático; nunca, por ejemplo, se han determinado los ciudadanos con mayor libertad que en la monarquía de San Luis, rey de Francia.

Pero, supuesta la psicología *refleja* del hombre, esta autodeterminación no aparece al ciudadano con tanta evidencia dentro de la monarquía como en el régimen republicano[14]. *Sucede frecuentemente* — dice San Tomás en *De Regno* (L. I, 4) — *que los hombres que viven bajo un rey no se mueven al bien común, con tanta eficacia porque estiman que la procuración del bien común no es cosa que interese a ellos, sino sólo al gobierno. Empero, cuando ven que el bien común está en poder de todos, tienden a él como a su propio bien*. Como en el régimen

[14] Por eso el régimen democrático tuvo que aparecer como necesario en las épocas *reflejas* de la historia, tales como la edad moderna. Lo cual señala la inferioridad de esta forma ante las otras. Porque la reflexividad es un síntoma evidente de enfermedad, ya que supone que el hombre se mira más a sí mismo, que al ser exterior. Ahora bien: el hombre no es actualizado y perfeccionado sino por el Ser, que está fuera de él; el hombre se halla en un estado de potencia pasiva con respecto a esa su perfección; es una tabla rasa, en la cual nada hay escrito, según la sabiduría de Santo Tomás y de Aristóteles. (N. del A.).

democrático todos los ciudadanos participan en una u otra forma del poder, lo aman como a cosa propia y quieren que persevere. Nada más conveniente para la estabilidad de un régimen, como que las diversas partes o clases que constituyen la ciudad estén interesadas en su conservación. (*Pol.* II, 14).

Con esta discriminación, aparece el elemento bueno y el malo de la forma democrática en su estado puro. La participación de todos los ciudadanos en el gobierno es, de suyo, buena; la participación aritmética igualitaria es mala, porque conduce al gobierno de una clase, y precisamente de la menos capacitada.

Será necesario, entonces, templar el régimen democrático con el principio de la aristocracia (gobierno de los más virtuosos) y con el de la oligarquía (gobierno de los de mayor eficiencia económica), y aun con el de la monarquía (gobierno de la unidad), para que resulte un régimen donde todos gobiernen en la procuración del único bien común del cuerpo social. (*Pol.* IV, 7).

Esta temperación se logrará compensando la exigua cantidad de buenos, de sabios y de ricos
con un aumento de sus derechos políticos, proporcional a su función social; en lo cual no habrá injusticia, sino por el contrario, ya que la *igualdad de la justicia distributiva consiste en que de diverso modo sean honradas y beneficiadas las personas diversas en atención a su dignidad*. (S. T. II - II., q. 63, a. 1).

Porque en la justicia distributiva no se da a cada uno *según una igualdad aritmética de cosa a cosa* (tanto por tanto), *sino según una proporción de las cosas con respecto a las personas, de suerte que, así como una persona es superior a otra, así la cosa que se otorga a una sea superior a la que se otorga a otra. Por esto dice el Filósofo que en la justicia distributiva el justo medio se equilibra según una proporcionalidad geométrica, en la cual la igualdad no es cuantitativa, sino proporcional; como si dijésemos que así como seis es a cuatro, tres es a dos porque en una y otra existe la misma proporción, que es dos, aunque no hay una misma igualdad cuantitativa, porque seis es mayor que cuatro en dos unidades tres mayor que dos en una unidad*. (II - II, p. 61, a. 2).

De suerte que esta compensación proporcional de derechos políticos en atención a la dignidad económico-social de las personas no sólo es conveniente para la estabilidad del cuerpo social, sino que está exigida por la justicia distributiva, que, según la enseñanza del Doctor Angélico, reclama que a una diversidad de dignidad responda una diversidad de derechos y de honores.

Recuérdese, para entender plenamente esta doctrina, que es cierto que la virtud es la única causa justa de honor. Pero puede uno ser honrado no sólo por su virtud personal, sino también por la virtud funcional, como cuando se da honra a los príncipes y prelados, aunque sean malos, por cuanto son representantes de Dios y de la comunidad que gobiernan... Y así igualmente son honrados los padres y señores por la participación de la dignidad de Dios, que es Padre y Señor de todas las cosas. Son honrados los ancianos por la ancianidad, que es signo de virtud, aun cuando este signo a veces falle. Son honrados los ricos porque ocupan un lugar más alto en la sociedad (II - II, q. 63, a. 3). Es claro que el honor no se da sin el correspondiente contrapeso del deber. El gobernante dispone del poder en servicio de los súbditos, y el rico *no debe tener las cosas exteriores como propias, sino*

como comunes, de modo que fácilmente dé parte en ella a los otros cuando lo necesiten. Por esto, dice el Apóstol, (I Tim 6, 17), *manda a los ricos de este siglo... que den y repartan francamente de sus bienes...* (II. II, q. 66, a. 2).

Toda esta doctrina descansa sobre la evidencia natural de la desigualdad de las "naturalezas individuales", evidencia que es peligroso eludir.

En la doctrina católica, tan maravillosamente expuesta por Santo Tomás en la Suma Teológica, la esencia del hombre, o sea el principio necesario y primero de inteligibilidad[15], es la misma y única en todos los hombres, ya que no existe sino una sola especie humana.

No así la naturaleza individual, la esencia de hombre realizada en una materia cuantitativa concreta: ésta es individual, y por tanto incomunicable, diferente y desigual de uno a otro hombre.

La doctrina metafísica del Angélico se hace evidente por la experiencia cotidiana, que nos muestra que no hay en la naturaleza dos cosas o personas iguales. Todo es diferente y jerárquico, como aparece espléndidamente en el microcosmos humano, en el que cada órgano tiene su función específica, propia, jerarquizada con el bien total de todo el compuesto.

La sociedad, que es el conjunto de naturalezas individuales armonizadas en la procuración del bien común, no podía estar constituida en forma que contradijese este hecho de las desigualdades individuales. Precisamente porque trata de asegurar el bien común de todos, debe atender a la condición desigual del bien de cada uno.

No se crea que esto implica un rebajamiento de las funciones sociales inferiores; al contrario, porque el bien del pie no está en mandar a la cabeza, sino en ser dirigido por ella. Si el pie manda, no sólo destruye la cabeza, sino que se inutiliza a sí mismo, pues sin la dirección de la cabeza caminará a su ruina. Por otra parte, la cabeza no puede engreírse de su superioridad, como si dirigiese sin necesitar de los pies, pues sin ellos no podría estar dignamente sustentada ni lograr la ejecución de muchos de sus designios.

Es verdad incontrovertible que la jerarquía natural de la sociedad no ha podido negarse sin trastornos mortales para la vida humana.

Así, el mundo moderno, que ha igualado políticamente lo inferior y lo superior, presenta dos fenómenos opuestos: por una parte, las clases superiores abandonan su función directiva y sólo quieren aumentar su riqueza; y por la otra, la plebe exasperada afirma su tiranía, con lo que el esclavo económico se erige en divinidad política.

7. Republica y Democracia

Decía anteriormente que Santo Tomás llama república o *política* a la democracia templada que resulta ele la participación jerárquica de todos en el gobierno de la cosa

[15]Ver Maritain INTRODUCCIÓN GÉNÉRALE A LA PHILOSOPHIE, 1930, pág. 149 y sig. (N. del A.).

pública, y reserva el nombre de democracia al régimen tiránico del gobierno popular (*De Regno* I, 1). No sin profunda sabiduría, ya que la democracia, en virtud de su esencia igualitaria, concluye en la opresión de una clase o de un partido sobre otro. No hemos de imaginar la república, de que habla Santo Tomás, como una democracia atenuada, que en el fondo seguiría siendo una verdadera democracia. Esto supondría que no entendemos el concepto del *cuerpo mixto* de la filosofía tomista. El agua, por ejemplo, no es hidrógeno u oxígeno atenuados. Es *una esencia nueva* con propiedades específicas nuevas. Así la república es una esencia nueva, con un carácter político nuevo, inasimilable a la pura yuxtaposición de democracia y aristocracia.

De todo lo expuesto, aparece cuán tomista sea la distinción entre república y democracia, entre republicano y demócrata. Distinción tanto más imprescindible, cuanto que en estos tiempos la democracia vivida y voceada no es un simple régimen de gobierno, más o menos preferible al monárquico o al aristocrático, sino que está asimilada al mito de la soberanía popular y del igualitarismo universal, lo que llama León Rougier "la mystique démocratique".

La Iglesia, y León XIII, su voz auténtica, no admite sino la forma republicana de gobierno cuando escribe: *Preferir para el Estado una constitución templada por el elemento democrático no es en si contra la justicia, con tal que se respete la doctrina católica sobre el origen y el ejercicio del poder público*. (Encíclica *Libertas*)

De todos modos, si olvidando la profunda sabiduría del lenguaje tomista se quiere usar el vocablo democracia para significar la república o *política*, entiéndase que ésta no se ha realizado ni se ha de realizar en ninguna de las repúblicas o democracias modernas. El caso más típico en la historia de su realización es la *antigua* democracia helvética de Suiza. Digo la antigua, porque, como ha demostrado el filósofo suizo Gonzague de Reynold en *La democratie et la suisse*, la auténtica e histórica democracia helvética ha sido sofocada por la democracia teórica de los modernos, y ahora amenaza precipitarse en el caos igualitario socialista.

"Porque en Suiza se encuentran hoy frente a frente dos concepciones de la democracia — dice el citado autor —: la concepción teórica y la concepción histórica. La primera está representada por el país legal; la segunda, por el país viviente. El país legal es nuestro gobierno, nuestras Cámaras, los partidos políticos, los electores. El país legal está completamente penetrado de democratismo; descansa, por tanto, sobre una doctrina falsa.

"En cambio, el país viviente es la antigua Suiza que sobrevive, que quiere vivir; son las tradiciones, la originalidad, la resistencia del espíritu suizo. Allí están las fuerzas de salvación. Y están en el mismo pueblo. Pueblo que no es el cuerpo electoral o el proletariado o la sola generación presente, sino la adición de todos los suizos, cualquiera sea su condición social, no contados por unidades, por individuos, sino agrupados en cantones, comunas, familias, profesiones, con todo lo que distingue a unos de otros y los hace diferentes y desiguales. Y este pueblo le vemos mucho más en profundidad que en extensión, porque añadimos todos los muertos a los vivos... En Suiza la desigualdad es fecunda y sagrada, es la poderosa armadura de un pueblo". (Pág. 19, 2ª ed.).

La única forma legítima de democracia política es, pues, la jerárquica que Santo Tomás ha descripto y la Suiza tradicional ha realizado.

8. Repúblicas modernas

Tal vez sea conveniente hacer una somera aplicación de la doctrina expuesta a las repúblicas o democracias modernas. ¿Qué tipo de régimen político representan? ¿Son aceptables?

Evidentemente que no son democracias en el estado puro, ya que no todos participan en el gobierno efectivo de la nación, ni todos son elegibles. Interviene un elemento de privilegio, o antiigualitario, que regula la elegibilidad de los ciudadanos: el partido político, con su secuela lógica, el comité.

Hay, pues, en ellas, yuxtapuestos, un elemento democrático y otro oligárquico. El democrático, representado en el sufragio igualitarista universal que otorga a todos una participación cuantitativamente igual de la cosa pública. El oligárquico, en la minoría de los más audaces que, traficando con los votos, se apoderan del gobierno efectivo y lo usufructúan en provecho de sus conveniencias personales.

De aquí que las democracias modernas, aunque llevan el nombre de república, nada tengan que ver con la *política* de que habla Santo Tomás. Mezcla de la demagogia con la oligarquía de los bribones, presentar un tipo inestable y sedicioso, porque en ellas jamás se procura el bien común temporal; no el bien, porque éste es esencialmente ético-teológico, bien virtuoso, como se demostró en el primer capítulo y las modernas sociedades no piensan sino en la procuración de bienes económicos; no el común, porque el bien del individuo-gobernante prima sobre el bien del partido, el del partido sobre el bien de la nación, el de la nación sobre el bien de los derechos internacionales y sobre el bien divino de la Iglesia.

Además, que las modernas sociedades, conformadas perversamente en su interior por haber perdido el recto sentido del bien humano, son víctimas de los consorcios financieros internacionales, los cuales, después de haber corrompido las conciencias, acordando prebendas a las personas influyentes de la colectividad, manejan, por medio de éstas, la misma cosa pública, haciendo derivar en provecho de la proliferación del oro que han acumulado, toda la vida productiva del país. De aquí, que en el sentido literal más propio, las sociedades modernas, que no viven sino con la permanente preocupación del enriquecimiento, al cual lo subordinan locamente todo, arrastren una existencia miserable, cargada de pesadas e ilevantables cargas. Son sociedades de esclavos, en que la multitud trabaja para el goce de unos pocos, que usufructúan todos los privilegios; pero una multitud, por otra parte, sin conciencia de sus verdaderos derechos y de su verdadero bien, desorganizada, incapaz de exigir ni de reclamar eficazmente nada, embrutecida y satisfecha con algunos desahogos, tales como el sufragio universal, que le proporciona ese perpetuo carnaval político del cual conocemos las tristes y feas consecuencias.

Luego, desde el punto de vista católico, que asigna como programa fundamental de toda política la realización del bien común de la ciudad temporal, es inaceptable la forma impura de democracia que revisten las repúblicas modernas.

La Iglesia tolera esa forma como hecho irremediable; nunca ha legislado expresamente sobre su legitimidad, aunque haya expuesto sobradamente en documentos públicos su doctrina sobre el ordenamiento de la ciudad para que podamos apreciar que la actual organización de la ciudad terrestre no es el propiciado por ella. ¿Y cómo podría coincidir con los divinos postulados ele la Iglesia una sociedad forjada por los impíos y ridículos delirios del filosofismo y de la revolución?

Sin embargo, la Iglesia no insiste en que sus hijos hagan cuestión práctica de esta legitimidad porque con ello se reagravarían los males, y los católicos distraerían su acción de la *simplemente católica* (Pío X) a la que quiere verlos dedicados.

Pero nunca les ha obligado a reconocerlas de derecho; si los exhorta a adherirse a la república como León XIII exhortó al *ralliement* a los católicos franceses, es porque quiere que trabajen por la extensión del reinado de Dios dentro de los medios actuales posibles.

La posición de la Iglesia y de los católicos en las imbéciles y degradadas repúblicas modernas, es la misma que la de los cristianos en la Roma Imperial. Evidentemente que el régimen cesarista era perverso; pero los cristianos, aceptándole como un hecho forzoso que no estaba en sus manos remediar, se servían de sus posibilidades para extender el reinado de Cristo.

Hagamos un paréntesis para resolver una cuestión que plantea el gobierno de las repúblicas modernas. ¿Quién detenta en ellas la soberanía? ¿Acaso el pueblo que gobierna por medio de sus mandatarios? Y si es el gobierno, ¿cuál de los tres poderes?

La soberanía no es una entidad indivisible, según se explicó largamente en el capítulo anterior. Puede estar por diversos títulos en sujetos distintos que deben, sin embargo, mantener entre sí unidad de gobierno. No es el caso de precisar aquí las diversas formas de realizar esa unidad ni de examinar hasta dónde armoniza con el bien común la separabilidad de los tres poderes, a la cual atribuyen tan grande importancia los estadistas modernos.

Lo cierto es que la soberanía sólo se la posee en cuanto se la ejercita. Si uno no manda, ridículo es que se afirme su soberanía. Los valores morales no se crean por ficciones, aunque sean de toda la multitud; ahora bien, el pueblo no gobierna ni puede gobernar en las naciones modernas; luego ninguna ficción será suficiente para hacerlo soberano. Si elige los mandatarios, su poder se reduce a elegir, esto es, a determinar quién mandará. Este derecho no le acuerda facultad ninguna para imponer condiciones a los gobernantes ni a éstos a creerse en obligación de cumplirlas, pues una vez elegidos sólo han de guiarse por las exigencias del bien común.

9. Hacia un régimen corporativo y autoritario

Si la democracia pura y la república moderna son inadmisibles, ¿qué tipo de gobierno puede adecuarse a la tradición republicana de países como el nuestro?

En lo que a organización se refiere, creemos que a dos pueden reducirse los caracteres que deben distinguir los estados nuevos para llenar las exigencias de justicia que reclama el bien común: han de ser corporativos y autoritarios.

Estados corporativos. Porque suprimido el electoralismo con las secuelas de comité, sufragio igualitario, parlamentarismo, hay que coordinar debidamente en el Estado todos los elementos políticos de la sociedad. Estos elementos no son los individuos, el ciudadano abstracto del siglo XIX, sino la familia y demás unidades morales, a ella asimilables, tales como las diversas agrupaciones o corporaciones en que se diversifica la actividad de la multitud agrupada.

En la organización de las corporaciones económicas ha de tenerse presente que los intereses por ellos representados, o mejor dicho, los intereses de la producción han de subordinarse no sólo a los de la economía nacional en su conjunto, sino también a la finalidad espiritual o destino superior de la nación y de los individuos que la constituyen.

Por otra parte, para la más perfecta realización de nuestra fórmula de nación organizada, se han de tener en cuenta, además, las corporaciones morales, como las de las artes, las ciencias, la asistencia y la solidaridad, que por una adecuada evolución, han de formar parte de la organización corporativa. Por muchas razones estas entidades estarán sometidas a la misma finalidad espiritual y al mismo interés nacional que domina a las primeras.

Estado autoritario. Atraviesa el mundo, tanto en el orden interno como en el internacional, una etapa de evidente debilidad del Estado; por otra parte, ciertas reacciones, justificadas pero excesivas, caminan, aquí y allá, hacia su omnipotencia y divinización.

A uno y otro exceso hay que contraponer el Estado fuerte, pero limitado por la moral, por los principios del derecho de gentes, por las garantías y libertades individuales, que son la suprema exigencia de la solidaridad social... El Estado tiene el derecho de promover, armonizar y fiscalizar todas las actividades nacionales en el amor a la Patria, y en la disciplina de los ejercicios vigorosos, que la preparen y dispongan para una actividad fecunda y para todo cuanto pueda exigir de ella el honor o el interés nacional.

Por encima del fraccionamiento del poder, — los servicios, las autarquías, las actividades particulares y públicas, la vida local, los dominios coloniales, las mil manifestaciones de la vida en sociedad — sin contrariarlas o entorpecerlas en su acción, el Estado extenderá el manto de su unidad, de su espíritu de coordinación y de su fuerza. El Estado debe ser tan fuerte que no necesite ser violento.

Lo que creo importante insistir es que, aunque pueda ser facultativo el juicio sobre la forma que pueden revestir en la aplicación concreta, estos dos caracteres no pueden en

rigor faltar por ningún concepto. La autoridad de Santo Tomás con las razones que aduce abona esta proposición, al mismo tiempo que repudia, por anticipado, una sociedad que ha pretendido forjarse violando la ley de la jerarquización de los hombres. Dice textualmente en la *Suma Contra Gentiles*, L. III, c. 81:

"...Por la misma causa, aún entre los mismos hombres existe jerarquía; porque aquéllos que sobresalen por el entendimiento dominan por derecho natural; aquéllos en cambio que son de escaso entendimiento, pero robustos de cuerpo, parecen destinados por la naturaleza para servir, como enseña Aristóteles en su POLITICA, *con el cual concuerda la sentencia de Salomón, que dice: "El necio servirá al sabio"* (Prov. 11, 29); *y se dice: ..."Escoge de todo el pueblo sujetos de firmeza y temerosos de Dios... y de ellos establece tribunos, centuriones y cabos de cincuenta personas y de diez, los cuales sean jueces del pueblo continuamente"* (Ex.18, 21-22). *Porque así como en las obras de un solo hombre, el desorden proviene de que el entendimiento sigue a la fuerza sensual, y. la fuerza sensual por causa de la indisposición del cuerpo es arrastrada por el movimiento del cuerpo, como aparece en los que cojean, así, también en el régimen humano, el desorden proviene de que alguien manda, no por la preeminencia del entendimiento, sino porque o arrebata el poder, valido de la robustez corporal, o porque alguien es puesto para gobernar por el afecto sensual; el cual desorden denuncia Salomón, cuando dice: "Otro desorden hay que vi debajo del sol, causado por error del príncipe, el tonto colocado en alta dignidad"* (Ecl 10, 5).

En la II - II. q. 183, a. 2, cuando Santo Tomás estudia si es conveniente que haya en la Iglesia diversidad de oficios o de estados, se propone la dificultad de que no conviene tal diversidad porque perturbaría la paz que parece causada más bien por la igualdad y no por la diversidad y contesta de esta suerte: "*A esta tercera dificultad hay que responder que así como en el cuerpo natural miembros diversos son contenidos en la unidad por la virtud del espíritu vivificante, al ausentarse el cual se separan los miembros del cuerpo; así también en el cuerpo de la Iglesia se conserva la paz de los diversos miembros por virtud del Espíritu Santo que vivifica el cuerpo de la Iglesia, como enseña San Juan VI. De donde el Apóstol dice: Sed solícitos en conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz. Ahora bien, se aparta alguien de la unidad del espíritu, cuando busca las cosas que le son propias; así como también en la ciudad terrena desaparece la paz cuando cada uno de los ciudadanos busca lo que le es propio.*

De otra manera por la distinción de los oficios y de los estados se conserva más tanto la paz espiritual como la social; puesto que por ellos son en mayor número los que se entregan a los actos públicos. Por esta razón también dice el Apóstol (I Cor. 12, 26) *que "Dios nos atemperó de modo que no haya disensión en el cuerpo sino que todos los miembros conspiran entre sí a ayudarse los unos a los otros"*.

Y en la *Suma Contra Gentiles*, L. III, c. 98 escribe: "*...De cuanto hemos dicho, podemos considerar la existencia de un doble orden; uno que depende de la Primera Causa y que por tanto, comprende todas las cosas; el otro que es particular, depende de cualquier causa creada y comprende cuanto está sujeto a esta causa. Este orden es múltiple, según la diversidad de las causas que encontrarnos en lo creado. Pero uno está comprendido bajo el otro, así como vemos en las causas que una está bajo la otra. Es necesario entonces que bajo aquel orden universal estén contenidos y desciendan todos los órdenes particulares, que existen entre las criaturas y que dependen de la Causa Primera. Tenemos de esto un ejemplo en la vida política: porque todos los criados de un jefe de familia, guardan cierto orden y jerarquía entre ellos; y a su vez, tanto el jefe de familia como todos los otros de la misma ciudad guardan también cierto orden y jerarquía entre ellos y respecto al*

príncipe de la ciudad, el cual a su vez con todos los otros que están en el reino guarda cierto orden y jerarquía con respecto al rey".

No es superfluo advertir que estos dos caracteres, indispensables para que un Estado pueda ser eficaz procurador del bien común, no bastan para constituir el Estado típicamente cristiano.

El Estado cristiano sólo puede surgir de una acción profundamente cristiana que renueve y santifique individuos, familias, propiedad, corporación, para que, renovadas y cristianizadas éstas, sea también renovada la universal dispensadora de los bienes comunes que es la sociedad política.

Pero un Estado cristiano no es posible tampoco mientras no haya simplemente Estado, y éste no puede a su vez existir sin los dos caracteres apuntados.

El esfuerzo urgente, entonces, de todos cuantos saben apreciar la importancia que significa el Estado por ordenar la vida y el hombre, debe tender a instaurar este Estado corporativo y autoritario.

Si las condiciones concretas de muchas repúblicas modernas, donde la corrupción ha entrado tan profundamente en el ser social que éste no es capaz de conocer su propio bien, impiden la implantación de tal Estado, hay que crear las condiciones propicias para ello. Hay muchos que se imaginan que todo es cuestión de fuerza material y de violencia. Esta puede ser necesaria y entonces debe emplearse. Pero, ella sola, sin otras condiciones propicias y, de modo particular, sin una indispensable colaboración de hombres capacitados y orientados por sanos principios de orden social-político, con experiencia de hombres y de cosas, con una ardiente y generosa pasión del bien común, no hasta y será terriblemente nefasta y perjudicial.

Si estas condiciones faltan, vale más dejar las cosas como están y esperar.

No se ha de entender esto, sin embargo, como un total renunciamiento a mejorar la condición política de las sociedades en que nos ha tocado vivir. Porque tal renunciamiento sería con más exactitud una lamentable claudicación que día a día nos haría descender en el tono de nuestra vida, que no puede quedar estática, so pena de debilitarse y morir. En la política, como en todas las otras manifestaciones de la vida, hay que mantener un anhelo, una aspiración tendida hacia un ideal de perfección.

Pero mientras no haya condiciones propicias para intentar una reforma política saludable, es preferible limitarse a una acción en lo religioso y social intensificando la vida cristiana de las multitudes, consolidando los hogares cristianos, fomentando las agrupaciones de trabajadores y las corporaciones de profesionales, estimulando la autarquía económica del propio país, de suerte que todo este mejoramiento que se vaya operando en la vida social acabará por mejorar la misma vida política. Y aún entonces — si no hubiese lugar a una mejor acción política — es posible promover un fecundo movimiento de estudios políticos que ordene las mentes de los ciudadanos y prepare a los más capaces para el desempeño de la función pública.

Al mismo tiempo hay que influir fuertemente, por una prédica constante sobre todos los ambientes del país, para crear un estado de conciencia general que anhele una restauración de la cosa pública.

Es necesario persuadirse de que, si es cierto que el pueblo no debe gobernar, debe sin embargo asentir y sancionar con su aplauso la obra de gobierno. Porque el pueblo no puede estar ausente de una tarea que, aunque él no la haga, se ha de hacer en su exclusivo beneficio. Es necesario, entonces, interesar a la población en el problema del Estado nuevo.

Si no se logra forjar esta conciencia colectiva que dé su beneplácito a la tarea indispensable de la reforma del Estado, habrá que prepararse para graves y tremendas convulsiones, que, por caminos que sólo Dios conoce, han de llevar a los pueblos al justo ordenamiento social.

IV. FUNCIONES DE LA AUTORIDAD

Destacábamos en el capítulo anterior la imposibilidad teórica de un conflicto entre la autoridad y la libertad, entre la sociedad y el Estado, pues los derechos de una y otro se armonizan recíprocamente.

Si un conflicto se plantea, habrá de ser: o porque la sociedad se halla constituida en forma tal que no es capaz de alcanzar su bien propio, o porque el Estado se ha desorbitado en el ejercicio de sus funciones. En realidad, una y otra causa dan cuenta de las convulsiones que sacuden la sociedad contemporánea; tan monstruosa y diabólica es la ideología liberal que ha pervertido todos los valores políticos.

Como en el capitulo anterior se estudió la primera causa de convulsiones, resta ahora examinar la segunda y restituir a sus justos términos las funciones de la autoridad pública.

1. *Doctrinas erróneas*

Examinemos ante todo las ideologías modernas con respecto a la cuestión presente.

Forzoso es comenzar por Rousseau, e] Copérnico político. Rousseau, a quien enternecía la bondad del hombre primitivo —el hombre libre— imaginó el Estado coma una colosal máquina donde al integrarse el hombre, se sentía libre y bueno. El Estado, la única realidad existente frente al individuo que quedaba libre de la familia y de la corporación, no podía tener otras funciones que reprimir toda conato de limitación a la 1ibertad individual Su función primordial se reducía a la de tutor, tarea delicadísima, pues con tacto psicológico muy fino, había de ir excitando y dirigiendo las energías latentes en el alma ingenua del individuo.

En la ideología liberal, pues, el Estado es maestro y sólo maestro. Si ejerce funciones de gendarme no es precisamente para imponer una regulación en la actividad pública del hombre, sino para impedir que la evolución espontánea individual sea alterada. Inútil hablar, por otra parte, de loa deberes del Estado para con Dios y la Sociedad Espiritual, pues el Estado liberal es el gran Todo que limita sin ser limitado.

Explicóse las consecuencias de estas ideologías. Entregadas las fieras a la libre competencia de sus instintos, se produjo poco más o menos lo previsto por Darwin en su teoría sobre la eliminación de las especies inferiores, y así, frente a una masa de proletarios, surgió el burgués, tipo específicamente original del siglo s. XIX Marx, socialista auténtico, provocó impresión tan fuer-te en las huestes liberales, que buena porción de éstas se disgregaron para formar el socialismo burgués que conocemos. Loa socialistas aparecieron en todos los barrios de las grandes urbes y levantaron tribunas para clamar contra los libertinos que descuidaron las funciones específicas y supraeconómicas del Estado con evidente desmedro de la clase trabajadora, entregada a merced de la rapacidad capitalista. El Estado, además de maestro, debe ser economista, proclamó en substancia el socialismo, convencido de que el hombre, máxime el proletario, es esencialmente bueno. Ciertas doctrinas románticas, muy propagadas entre los médicos y

pena-listas, divulgaron entre tanto la convicción de que no existen criminales sino locos, idiotas y otros degenera-dos mentales, con lo que la tesis liberal-socialista sobre la bondad del hombre y la conveniencia de centuplicar escuelas (por supuesto, gratuitas, laicas y obligatorias), logró un formidable apoyo científico.

Descuidada la función primordial de promotor del bien común que compete al Estado, el desorden progresé enormemente, amenazando socavar las bases de la vida política, basta que se impuso la reacción, concretada en el totalitarismo moderno en que el Estado se convierte en dueño absoluto de toda la vida privada y pública.

2. *Doctrina católica*

La tesis católica abomina igualmente de todos estos errores que, en realidad, no son irreductibles, según hemos sugerido. Su doctrina se condensa en la fórmula, ya muchas veces repetida, de que el Estado es el supremo promotor del bien común.

Pero no puede lograrse el bien común de la nación si no se establece un régimen en el que todas las unida-des que la integran puedan conseguir su bien propio. Porque, aunque sean dos bienes específicamente distintos, como enseña el Angélico (II. II., q. 58, a. 7, ad 2) de tal suerte están ordenados el uno al otro, que mutua-mente se solicitan. Y el bien propio del hombre-individuo, es decir, su derecho a la existencia, a la dignidad, a la libertad, y el bien propio del hombre-familia, o sea el derecho a constituir an hogar estable, en que los padres se perpetúen, no puede lograrse, en la concurrencia de muchos, si un poder central no es capaz de asegurar a cada uno de ellos el ejercicio de los respectivos derechos.

Es función entonces del Estado asegurar a los particulares el ejercicio de sus derechos naturales.

Pero no puede ser ésta, sin embargo, su función especifica y primordial. Porque, en rigor, los propios particulares, tanto individuos como sociedades menores, deben constituirse y armonizarse de tal suene que puedan, de ordinario, sin recurrir a un poder extraño, asegurar el ejercicio de los derechos cuya esfera de acción no pasa de suyo el ámbito de los bienes privados.

El poder del Estado comienza propiamente y alcanza romo su lugar y esfera propia en el sector de lo público, de lo común, o sea cuando se trata de regular los actos de los particulares, no en cuanto éstos dicen relación de uno con otro, sino en cuanto dicen relación con In comunidad, o afectan o pueden tener repercusión en la comunidad, o en la vida social. El campo propio de acción del Estado es entonces la esfera de lo público, o sea de aquello que pasa el límite de las puras relaciones privadas.

Este es el sentido del bonum commune de la antigüedad y de la Edad Media, que encontró su más admirable y acabado expositor en Santo Tomás de Aquino. De aquí la insistencia de este Angélico Doctor en distinguir prolijamente lo que él llama bonum privatum, o bien de una persona singular, o salus privata (salvación privada), felicitas privata (felicidad privada), bonum singulare (bien singular), particulare (particular), bona particularia (bienes particulares), o sea el ordenamiento del hombre consigo mismo o con

otra persona singular, según enseña en la II. II. q. 58, a. 7, y el bonum commune multorum (bien común de muchos) (De Reg. Princ. I, Q), bonum commune multitudinis (bien común de la multitud) (II. II. q. 58, a 6), bonum multitudinis (I. II. q. 96, a. 3) (bien de la multitud), bonum totius (II. H. (1. 58, a. 6) el bien del todo, bonum commune civitatis (I. II. q. 95, a. 4) (bien común de la ciudad), communis utilitas (I. II. q. 97, a. 2) (utilidad común), communis salus (I. II. q, 97, a, 2) (salud común), commodum multitudinis (I. II. q. 97, a. 3) (provecho de la multitud), o sea el ordenamiento de todas las actividades de los particulares en la medida que dicen relación con el bien público.

El Estado es entonces el procurador universal del bien público y, por ende, el custodio del derecho público, entendiendo que eh las cosas civiles todos los hombres que forman parte de una comunidad, deben considerarse como un solo cuerpo y toda la comunidad como un solo hombre (I. II. q. 81).

Santo Tomás ha establecido, con profundidad no superada, la razón de ser de esta misión del Estado cuando en el artículo I del tratado de Ley humana estudia la conveniencia de instituir leyes humanas. Hay en el hombre —dice— una disposición natural a la virtud.

Sin embargo, la virtud perfecta no viene al hombre sino después de un trabajo disciplinal ordenado a su consecución... Pues bien; para la adquisición de esta disciplina autora de la virtud perfecta no siempre se basta a sí mismo todo hombre. Esta virtud pide un retraimiento total de los placeres no honestos, hacia los cuales siente el hombre, mayormente en los años de su juventud —es entonces cuando la disciplina resulta más eficaz— una pronta inclinación. Se precisa, por consiguiente, que haya alguien que establezca e imponga esta disciplina que conduce a la cima de la virtud. Para aquellos jóvenes que, merced a un natural bondadoso, o a la buena educación, o, tal vez con mayor verdad, a un don del cielo, se sienten propensos a los actos de virtud, bastará la disciplina paterna, a base de amonestaciones. Pero, para aquéllos otros —los hay de esta índole— que son de un natural protervo, que propenden a los vicios, para quienes resulta ineficaz toda persuasión y buen consejo, se hace del todo necesaria la coacción y la amenaza del castigo para que cesen en la práctica del mal. De esta manera, cejando en sus empeños de hacer mal, no perturban la paz de los demás con quienes conviven, y ellos a su vez pueden llegar a obrar espontáneamente, libremente, el bien que sólo por temor de la pena, han comenzado a practicar, logrando de este modo conquistar finalmente la virtud.

Esta disciplina que se basa y fundamenta en el temor al castigo, es la discipline de la ley. La convivencia, pues, pacífica de los hombres entre si y la virtud, demandan a una la elaboración e institución de leyes humanas.

En este artículo señala Santo Tomás la razón profunda que exige que el Estado sea custodio del Derecho público. Porque siendo el Estado el procurador del bien común siendo este bien esencialmente un bien virtuoso, porque el Estado debe procurar la felicidad humana que consiste en la práctica de la virtud, se sigue que ha de imponer una regulación pública en las costumbres ajustada a la virtud, la cual contribuya, por lo mismo, a hacer virtuosos a los ciudadanos.

En otros términos, si faltare en la comunidad humana un poder como el del Estado que dispone de medios externos eficaces, medios coercitivos, para imponer una regulación

virtuosa, no habría virtud ni moral pública y los hombres que, tal como están hechos, no pueden conquistar su perfeccionamiento sino en esta sociedad pública, como hemos visto anteriormente, tampoco podrían ser virtuosos.

Luego el Estado debe ser ante todo y sobre todo el custodio del Derecho público, porque sólo él puede establecer la disciplina de la ley que se basa y fundamenta en el temor al castigo. Hujusmodi autem disciplina cogens metu poenae est disciplina legum.

La necesidad entonces de que exista una convivencia humana virtuosa, en otras palabras, de que haya un derecho público, que produzca esta paz de la convivencia humana exige la existencia del poder público con facultad de imponer obligaciones coercitivas. No es entonces función primordial del Estado el puro tutelaje de los derechos privados, como parecen entenderlo muchos y conspicuos autores católicos (por ejemplo, Antoine, *Cours d'economie social*), sino una positiva acción promotora del bien virtuoso, para que haya paz y justicia pública.

De qué manera deba el Estado imponer estas leyes humanas para crear este bien público virtuoso, lo explica el Santo Doctor, cuando enseña que "*el fin que la ley persigue es el bien común... por consiguiente lo que la ley ordena, debe tener aquella proporción que demanda el bien común. Y como quiera que este bien común consta de muchas cosas, a todas ellas debe atender la ley humana. Debe tener presente las personas, los negocios o asuntos, el tiempo; porque toda comunidad política se compone de muchas personas, y su bien propio se obtiene por múltiples acciones, y su institución no obedece a un fin momentáneo, sino permanente: persevera a través de todos los tiempos, merced a la sucesión de los individuos que la componen, como expresa San Agustín*".

De lo expuesto, aparece tan amplio el poder del Estado que lo pudiéramos calificar de totalitario: el totalitarismo del bien común, porque el Estado puede prescribir todas aquellas acciones que sean ordenables al bien común. Así lo declara el mismo Santo Tomás, cuando resuelve la cuestión de si la ley humana preceptúa todos los actos de todas las virtudes, y contesta:

"Hay diversidad específica de virtudes allí donde hay objetos específicamente distintos: en otra parte hemos demostrado la verdad de esta afirmación. Todos los objetos de las virtudes son referibles o al bien privado de alguna persona particular, o al bien común de una multitud. Así, por ejemplo, puede uno realizar actos de fortaleza, bien en defensa de una ciudad, bien en defensa de los derechos de un amigo. Otro tanto cabe decir de las demás virtudes. Si, pues, esto es así, como quiera que la ley se ordene al bien común, no habrá virtud alguna cuyos actos no pueda prescribir la ley. Sin embargo, las leyes humanas concretan su actividad preceptiva a aquellos actos de determinadas virtudes que son referibles de por si al bien común, ora sea inmediatamente, como cuando se realizan directamente para el bien común; ora sólo mediatamente, como cuando tienden a fomentar la disciplina, que debe existir entre los ciudadanos y en virtud de la cual se obtiene el bien que demandan la justicia y la paz para su conservación".

Y en la cuestión donde estudia Santo Tomás si la justicia es una virtud general (II-II, q. 58, a. 51 se expresa en forma más categórica, si cabe: *Respondo diciendo que, coma se dijo (art. 2), la justicia ordena al hombre con relación a otro; lo que puede efectuarse de dos modos; de un modo, con respecto al otro singularmente considerado; de otro modo, al otro en general, es decir, en*

cuanto que aquel que sirve a alguna comunidad, sirve también a todos los hombres que integran aquella comunidad. A uno y otro caso por tanto puede referirse la justicia en virtud de su naturaleza. Ahora bien, es manifiesto que todos los que viven en una comunidad son con respecto a la comunidad come partes de un todo; ahora bien, lo que la parte es, pertenece al todo: de donde cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo.

De acuerdo a esto, el bien de cualquier virtud, ya sea que ordene al hombre con respecto a si mismo, ya lo ordene con respecto a otras personas singulares, es referible al bien común, al cual ordena la justicia. Y de acuerdo a esto pueden pertenecer a la justicia, en la medida que ordena al hombre al bien común, los actos de todas las virtudes. Y porque pertenece a la ley ordenar al bien común, como se sostuvo más arriba (I-II, q. 90, a. 31), *de aquí que tal justicia se llame legal, porque por ella el hombre se conforma con la ley que ordena al bien común los actos de todas las virtudes.*

De esta doctrina se deduce, entonces, que no ha de haber, dentro de los ámbitos de un Estado, nada que se refiera a] bien común que no pueda ser regulado por el Estado. El Estado es un verdadero promotor del bien común. En este sentido es aceptable un totalitarismo, como enseña Pío XI. "*Nos creemos* —dice el Papa— *que puede entenderse como bueno un totalitarismo en el sentido de que para todo aquella que es competencia del Estado, según sus propios fines, se atengan a las direcciones del Estado y del régimen y defensa de él la Totalidad de los ciudadanos de un Estado; que cabe por tanto, atribuir al Estado y al régimen un totalitarismo que podremos llamar subjetivo. Pero no podemos decir lo mismo de un totalitarismo objetivo en el sentido de que la totalidad de los ciudadanos deba atenerse al Estado y depender de él, y peor aún de sólo él, o de él principalmente, para todo aquello que pueda ser necesario para el desenvolvimiento de su vida individual, doméstica, espiritual y sobrenatural*" (Acta Apostolica Sedis, t. 23, 1931, pág. 147).

Estas palabras del Romano Pontífice precisan en qué sentido debe admitirse un totalitarismo del poder estatal. Y todo cuanto llevamos dicho, desde la primera página del presente libro, fija asimismo con precisión el sentido exacto de este totalitarismo estatal. Porque si el Estado debe proponerse como supremo objetivo de su misión el bien común, no ha de pretender realizarlo por si y directamente, absorbiendo todos los derechos de los individuos o sociedades preexistentes, sino a través de ellos, encauzándolos, armonizándolos; teniendo presente que no es él el creador único de ese bien común, sino tan sólo su regulador y promotor, ya que deben realizarlo los individuos y sociedades particulares, aunque bajo su suprema regulación.

El Estado ha de tener presente, por otra parte, que ha de procurar el bien común humano, o sea no cualesquiera bienes, sino bienes que sean efectivamente capaces de perfeccionar a los hombres de la colectividad, los cuales, como decíamos en el primer capitulo, son cuerpo y alma subordinados jerárquicamente; bienes, entonces, materiales, pero sobre todo intelectuales y espirituales, y aun aquéllos, subordinados a las exigencias de éstos.

El Estado debe recordar, finalmente, que esos bienes no deben satisfacer las exigencias o los caprichos de un día, sino que han de ser integrables en el acervo cultural de la nación. De aquí que sea tan profunda la fórmula de que el Estado debe servir a la nación, entendiendo por Estado el régimen político de un pueblo y por nación la totalidad de las fuerzas de una determinada sociedad con ese ímpetu que traen de las generaciones

pasadas y con ese anhelo que las mueve a trabajar en el acrecentamiento del patrimonio colectivo de bienes, perpetuado a través de generaciones.

Es entonces el Estado la autoridad suprema que encauza, regula, promueve, por una disciplina de sabias leyes, los esfuerzos de los individuos, de las familias, de las sociedades particulares, para que ese acervo común de bienes acrezca cada día, y venga así a beneficiar a cuantos participan de esa colectividad, que pueden, en tal medio y ambiente, encontrar las condiciones de su felicidad terrestre sin perjuicio de tender también a la celeste para que han sido creados.

La función del Estado se reduce entonces a que éste, sin pretender disminuir los derechos de las unidades particulares que le están subordinadas, las proteja en el ejercicio de sus legítimos derechos y promueva y ordene la totalidad de sus esfuerzos al bien común de la nación.

El bien común, entonces, fija los términos precisos de un sano y necesario totalitarismo.

A pesar de que con tanta insistencia hemos sostenido la doctrina tomista que asigna como función propia primordial del Estado el mantenimiento del derecho público, creemos que este modo de exponer la doctrina sobre las funciones de la autoridad, aunque es más profundo y exacto, no dista en las aplicaciones concretas, del modo que usan Antoine y los autores católicos más recientes, cuando reducen a dos las funciones del Estado: una primera y absoluta que llaman de protección de los derechos o tutelaje jurídico y otra segunda secundaria, supletiva, que llaman de asistencia; por donde condensan toda su exposición en la conocida fórmula de que el Estado no debe hacer ni dejar hacer sino ayudar a hacer.

El lenguaje empleado por los Romanos Pontífices, particularmente por Pío XI en la *Quadragessimo Anno*, parece inspirado en este modo de exposición que, aunque menos filosófico, puede resultar, en la práctica, más útil, más jurídico, y mucho más conveniente, teniendo en cuenta la confusión presente, no sólo por la incapacidad metafísica de los hombres modernos, sino también por la condición de los Estados modernos que no hacen lo que deben hacer y se entrometen a hacer lo que no deben; puede resultar, sobre todo, más conveniente para hacer comprender a un mundo que ha distraído todos los órganos intermedios entre el individuo y el Estado, la necesidad imperiosa, ineludible, de restituirlos, si quiere el Estado, en verdad, dejar de hacer lo que no debe para limitarse a hacer lo que debe.

Lo que de todas maneras debe repetirse *oportuno et importune* contra la estupidez sentimental del demoliberalismo es que el Estado no tiene otra razón de ser que imponer un orden público de convivencia humana, basado en la justicia. Esperar que este orden nazca solo, por la libre acción de los particulares, es no conocer al hombre y es sobre todo pervertir la noción de Estado.

Si el Estado se desentiende de la moral pública, el Estado pierde su razón de ser.

En esto, precisamente, estriba la gran tragedia de la sociedad moderna. Que no solamente el Estado no impone el orden público sino que lo altera y lo corrompe. Las costumbres públicas y "la sociedad" son peores, más inmorales y más desprovistas de carácter que los individuos. La totalidad pesa con sus costumbres sobre la moral de sus miembros, y corrompe a la mayoría de ellos. La mayor parte estarían contentos de poder vivir libres según su conciencia; pero sucumben al poder corruptor de la moral pública, porque el poder de hacerle frente, sin que se perjudique el carácter, sólo es propio de unos pocos favorecidos por Dios.

Bajo este concepto, nuestros abuelos vivían en situación mejor. No todos fueron santos en aquellos tiempos, demasiado alabados a veces; pero los tiempos, como tales, eran mejores que los nuestros, y mucho mejores. Consistía la causa en el severo poder que ejercían las costumbres sociales. (Le Play, *La Reforme Sociale*, III, 6 sig.).

Muchos individuos vivían personalmente en una situación peor que sus descendientes actuales, a los cuales falta el vigor y la fuerza para entregarse a sus perversas ambiciones. Pero si se mostraban en público eran excomulgados por la moral y las costumbres. Si procuraban pasar por lo que no eran, podían estar seguros de que serían expulsados de su corporación o de su clase, considerados como brujos y arrojados de la sociedad. Así le exigía el carácter público de esta última. El que no quería perder sus honores y ventajas, debía respetarla. Esto debía, naturalmente, reaccionar, por modo bienhechor, en el carácter personal.

Hoy ocurre precisamente lo contrario. Gentes que personalmente no son malas ni hostiles a la religión, en una esfera más restringida, más circunscripta, despliegan, desde que se presentan en público, una falta de principios y una debilidad de carácter tal, que con frecuencia los oprime a ellos mismos. Evidentemente, ocurre esto porque no estamos protegidos por instituciones sólidas, por la tradición y la estimación pública, contra las influencias seductoras del mundo (Alberto Weiss, O. P., *Apología del Cristianismo*, VIII, pág. 303).

El Estado, entonces, único que ciñe espada, ha de ser el permanente custodio de la moral y del derecho público. En este sentido el tutelaje jurídico, comprendiendo principalmente y sobre todo el derecho público, es la función propia y específica del Estado.

Así habrá de entenderse cuando empleemos este concepto en las páginas que siguen.

3. El Estado y la familia

Indicando el principio que rige la cuestión de las funciones estaduales, es oportuno descender a particularidades.

La familia es el primer organismo natural del cuerpo social que deberá ser tutelado por la acción del gobierno. León XIII, y más recientemente Pío XI en la encíclica CASTI CONNUBII, ha puntualizado en forma completa los deberes del Estado para con la familia. Deber de asistencia para "remediar la penuria de las familias menesterosas tanto cuando

legisla como cuando se trata de la imposición de tributos", deber de defensa imponiendo "leyes relativas a la fidelidad conyugal, al mutuo auxilio de los esposos y a cosas semejantes".

Defensa que no logrará el carácter de católica si no se hace en armonía con la Iglesia, como lo destaca e ilustra el mismo Pío XI con el ejemplo del concordato entre la Santa Sede e Italia, donde se establece: "La nación italiana, queriendo restituir al matrimonio, que es la base de la familia, una dignidad que esté en armonía con las tradiciones de su pueblo, reconoce efectos civiles al matrimonio que se conforme con el derecho cristiano".

El matrimonio civil, en cambio, es pernicioso, y el Estado al legislarlo atenta contra los derechos de la Iglesia y contra la dignidad de la familia, pues en la práctica el matrimonio civil es la legalización del concubinato. El Estado tiene derechos respecto a la familia en lo que mira a los efectos civiles de ésta; pero estos derechos no puede recabarlos sino en armonía con el poder religioso, que los tiene más altos, pues atañen a la substancia misma del matrimonio.

4. El Estado en la educación y la cultura

Dependiente de la familia está todo el sector educativo y cultural que tiene por misión el perfeccionamiento de la misma. Por ello, el derecho de enseñar y desarrollar cultura pertenece a los particulares que integran las familias, a las mismas familias, o los grupos intermedios sociales, al mismo Estado y a la Iglesia; todo ello, en proporción diversa.

A las familias pertenece por un derecho originario acordado por Dios, autor de la naturaleza. Como enseña Santo Tomás (II-II q. 102, a.1) el padre de familia es el principio de la generación, educación y disciplina, y por esto reclama originariamente e inviolablemente los derechos de la formación del hombre en cuanto hombre, a quien se dirigen todos los esfuerzos de la educación y de la cultura. Lo que por un derecho natural pertenece a la familia, por derecho sobrenatural pertenece también a la Iglesia. En efecto, a la Iglesia acordó Cristo todo poder de enseñar. (Mr. 28, 191. Además ella es Madre, en cuyo seno nacen los cristianos, sobre los cuales tiene derecho irrenunciable de formarlos no sólo como hombres sino también como cristianos. También el Estado puede invocar derechos sobre la educación y la cultura, pues a él le está confiado el bien común de la sociedad, al que contribuyen eficazmente tanto la una como la otra. Pero el Estado no tiene un derecho originario de crear educación y cultura, porque ello pertenece a las familias y a la Iglesia. El hombre y las familias, con todas sus actividades, son anteriores al Estado, y se desarrollan, de suyo, en el sector privado de la vida. En éste se desenvuelven también la educación y la cultura. Pero al Estado compete un derecho de vigilancia, de coordinación, de promoción, encaminando hacia el bien común todos los esfuerzos de los particulares también en este plano. Por tanto, siendo uno y el mismo el sujeto de la educación, las tres sociedades deben coordinar sus esfuerzos para que esta tarea se cumpla convenientemente y se consiga la perfecta educación del hombre cristiano, en provecho de la familia, de la sociedad civil y de la Iglesia. Esta coordinación de esfuerzos debe respetar el derecho originario tanto natural de la familia como sobrenatural de la Iglesia; y en consecuencia el Estado, que por disponer de la fuerza material está más apuesto a los abusos del poder, debe limitarse estrictamente a sus derechos.

El Estado debe primeramente proteger y apoyar el esfuerzo educativo de las familias y de la Iglesia. A éstas les corresponde, con un derecho anterior como hemos dicho, tomar la iniciativa y desarrollar todo un programa educativo de la niñez y de la juventud. El Estado puede también suplir y completar la acción de la Iglesia y de las familias abriendo escuelas donde, siempre dentro de las normas y del espíritu de la Iglesia y de las mismas familias, se imparta instrucción y educación. Particularmente corresponde al Estado reservarse la institución y dirección de las escuelas preparatorias para algunos de sus cargos, señaladamente para la milicia, con tal —también aquí— que tengan cuidado de no violar los derechos de la Iglesia y de las familias en lo que a ellas concierne. En general, pues, no sólo para la juventud, sino para todas las edades y condiciones, pertenece al Estado la educación que puede llamarse cívica, la cual consiste en el arte de moverse convenientemente en orden a la convivencia civil.

Lo que llevamos dicho implica la reprobación de todo monopolio escolar, ya sea directo, ya indirecto, como cuando el Estado se arroga la atribución exclusiva de uniformar programas y métodos de enseñanza. De un modo particular se ha de reprobar enérgicamente el laicismo escolar. Es ésta la enormidad que ha sugerido el diablo para reconquistar la tierra cristiana, y como empresa digna del diablo no podía ser más injusta. Nuestra ley 1420 de educación común adolece, entre otras, de esta lacra. Viola los derechos de Dios, que debe reinar come maestro de la inteligencia y en el corazón del niño; los derechos de Cristo, que ha comprado con su sangre su alma; los derechos de la Iglesia, que le ha hecho su hijo en el sacramento de la regeneración y le alimenta con su vida en el sacramento de la consumación; los derechos de los padres, que tienen que velar por su educación total; y por fin, los derechos del niño, que si de algo necesita con urgencia es precisamente de Dios.

No hay razón que justifique en ningún caso el laicismo, como no hay en ningún caso motivo para envenenar a nadie. Que a las escuelas asisten niños de diversas creencias: respétese el derecho de todos y suminístrese a cada uno educación conforme a sus creencias; no es justo que con el laicismo o neutralidad se violen los derechos de todos.

Y no se diga, —enseña Pío XI en la DIVINI ILLIUS MAGRISTRI— *que es imposible al Estado, en una nación dividida en varias creencias, proveer a la instrucción pública si no es con la escuela neutra o con la escuela mixta, debiendo el Estado más racionalmente y pudiendo hasta más fácilmente proveer al caso dejando libre y favoreciendo con justos subsidios la iniciativa y la obra de la Iglesia y de las familias. Que esto sea factible con gozo de las familias y con provecho de la instrucción y de la paz y tranquilidad pública, lo demuestra el hecho de naciones divididas en varias confesiones religiosas, en las cuales el plan escolar corresponde al derecho educativo de las familias, no sólo en cuanto a la enseñanza total —particularmente con la escuela enteramente católica para los católicos—, sino también en cuanto a la justicia distributiva con la ayuda financiera, par parte del Estado, a cada una de las escuelas escogidas por las familias.*

En otros países de religión mixta se hace de otra manera, con no ligera carga de los católicos, que, bajo el auspicio, y guía del Episcopado y con el empeño incesante del clero secular y regular, sostienen totalmente a sus expensas la escuela católica para sus hijos, cual su gravísima obligación de conciencia lo requiere, y con generosidad y constancia laudable perseveran en el propósito de asegurar enteramente, como ellos a manera de santo y seña lo proclaman, "la educación católica

para toda la juventud católica, en las escuelas católicas". Lo cual, aunque no esté subvencionado por el erario público, según de por si lo exige la justicia distributiva, no puede ser impedido por la potestad civil, que tiene conciencia de los derechos de la familia y de las condiciones indispensables de la libertad legítima.

Y donde aún esta libertad elemental se halla impedida o de diversas maneras dificultada, los católicos no trabajarán nunca lo bastante, aun a precio de grandes sacrificios, en sostener y defender sus escuelas y en procurar que se establezcan leyes escolares justas.

Además, la enseñanza actual no sólo es mala por monopolista y laicista, sino también por enciclopedista y puramente memorista. El niño y el adolescente no adquieren una formación de hábitos intelectuales y morales. Se les imparten conocimientos puramente teóricos, y ellos dispersos, que no pueden ser asimilados por la inteligencia porque carecen de estructura inteligible. Por otra parte, la educación de la afectividad y del carácter del niño es totalmente abandonada. Las varias dimensiones que componen al hombre no se desarrollan armónicamente. Al no dar al niño y al joven e] sentida de la vida, se lo incapacita para llenar au vocación y cumplir la misión que le cabe en la familia, en la comunidad nacional, en el mundo y aún en el Universo. Todo niño y todo joven, aun antes de actuar, es ya un fracasado. Y el fracaso de las generaciones que se vuelcan en la vida, debido en gran parte a nuestra pésima enseñanza primaria y media, determina el fracaso de la vida social. Y por ello, carecemos de planteles para cumplir una misión en la vida pública y política de la nación. Esta no cuenta con generaciones bien formadas, que puedan hacer frente a la solución de los problemas que se le ofrecen en su desarrollo.

No puede ser medianamente buena en un país la Universidad si no es buena la escuela primaria y secundaria. En primer lugar, entre nosotros, hasta hace poco, la erección de Universidades ha sido función exclusiva del Estado. Y es claro que no hay ninguna razón valedera que justifique este régimen de monopolio, y menos cuando la penetración de una ideología marxista se ha apoderado de todos los cuadros de la Universidad, convirtiéndola en un foco de perversión de las inteligencias y de diseminación de deletéreos gérmenes sociales.

En el plano universitario, corresponde al Estado estimular y proteger lo que haga la iniciativa de los particulares. Como órgano regulador de la vida social, no le toca suplantar a los particulares en sus actividades y derechos, sino sólo dirigir sus esfuerzos en busca del bien común. Puede invocar como privativo, sin embargo, el control y vigilancia del ejercicio de profesiones que miran a la vida pública, como medicina, arquitectura, abogacía, etc.

Sea que erija universidades, sea que estimule y afiance las establecidas por los particulares, el Estado promoverá, en caso que fuese necesario, la existencia de un régimen donde se cree la alta cultura y la investigación en todos los aspectos del saber científico; se preparen los jóvenes para el ejercicio de las profesiones más excelentes; y se capaciten los grupos que han de dirigir la cultura y la vida nacional.

Esta cultura superior, que ha de informar los primeros y más influyentes cuadros de la vida nacional, para de allí descender, por grades, hacia las capas intermedias e inferiores, debe estar regida por la concepción católica de la vida. Es necesario persuadirse

que en ciertos saberes, como en los filosóficos, o de ellos dependientes, no puede haber neutralidad. Si la cultura no es católica, será iluminista o materialista. Pero no podrá dejar de tener una conformación que la califique. Ello no será óbice para que, dada la actual división de los espíritus, pueda ejercerse cierta tolerancia para doctrinas más o menos problemáticas, siempre que sean sostenidas con seriedad científica y que sean impartidas un poco al margen del cuadro central de enseñanza, que debe ser verdaderamente formativo. Otro carácter que debe distinguir a este saber, máxime en las ramas históricas, debe ser su sello nacional, aunque sin fobias ni filias.

Conectado con los problemas de la educación está el grave problema de la cultura popular. Sabido es que ésta se difunde hoy por medio de la literatura, de la prensa, radio, cine y televisión. El Estado debe dejar toda esta actividad en el dominio privado, ejerciendo sin embargo sus funciones de vigilancia y estimulo no sólo en lo que a las buenas costumbres se refiere sino también en lo que mira al buen gusto y educación del pueblo.

5. El Estado y la economía

La economía no pertenece al sector público sino al privado de la vida social. En consecuencia, relaciones de obreros y empresarios en la unidad de una empresa, de una empresa con otra, de unas ramas de la producción con otras, todo esto pertenece al sector privado, porque se trata de las relaciones de una parte con otra dentro del organismo social. El Estado puede y debe intervenir, pero no corno una parte, sino desde fuera, desde otro plano, como poder regulador que establece la legislación que condiciona el ámbito de la justicia dentro del cual se han de mover las partes.

El liberalismo ha negado o restringido toda intervención del Estado en la economía. El socialismo, por el contrario, ha hecho de la economía una actividad esencialmente pública y estatal. Una y otra posición son equivocadas. Si hay que afirmar contra el socialismo el carácter privado de la actividad económica, es también necesario asentar contra el liberalismo la necesaria regulación del poder público. Esta es tanto más indispensable cuanto en la actividad económica se desarrolla una lucha de intereses que hace difícil la supervivencia de los sectores más débiles. Si se da libertad absoluta a las fuerzas que intervienen en el proceso económico, las más poderosas devorarán a las inferiores. Aquí no hay un problema tan sólo de justicia. Lo hay también, pero no únicamente. Existe un problema de funcionamiento de la economía. Sabido es que en economía unos sectores interdependen recíprocamente de otros. Así, por ejemplo, la clase que recibe sueldos y salarios depende de la clase empresaria, que busca el hacer mayores sus beneficios. Esta clase, aguijoneada por el aumento de sus beneficios, puede estar tentada de reducir los sueldos y salarios de los obreros y empleados. Pero a la larga, comprimido el volumen de sueldos y salarios, redúcese también el consumo, ya que la masa de asalariados constituye la masa de consumidores. Sin ventas regulares y continuas, las empresas no pueden asegurar su funcionamiento, con lo que el proceso regular de la economía se deteriora. Y, a la postre, se detiene. Las célebres crisis periódicas se hicieron tan violentas durante el capitalismo liberal por haberse agudizado el desajuste entre los diversos grupos que intervienen con interdependencia en el proceso económico.

El equilibrio y el desarrollo armónico de las fuerzas económicas no se obtiene si el poder público, colocado por encima y más allá de las intereses de las partes, no interviene para lograr una justa armonía entre todas ellas. Por el mero juego automático no se obtendrá ese equilibrio armónico. Es cierto que en el proceso económico existen algunas conexiones necesarias de unos factores con otros. Pero no todas las conexiones son necesarias. Además, aunque de algunos presupuestos puedan seguirse con cierta necesidad determinadas consecuencias, los presupuestos mismos no son siempre necesarios. Siempre cabe el gobierno racional de los factores y del proceso económico.

El poder público debe gobernar la economía estableciendo tal regulación en las fuerzas y grupos que crean la renta nacional, que se efectúe un reparto equitativo de esta misma renta entre todos los que contribuyen a crearla. Para ello ha de subordinar el proceso económico, con su *relativo* funcionamiento automático, a un juego equilibrado y armónico en que todos los que en él intervienen consigan su parte correspondiente. Con ese fin, el Estado, colocándose en el punto de vista de la economía nacional, ha de establecer una conveniente legislación y regulación. Para confirmar esta doctrina vienen al caso las precisas enseñanzas de Pío XII, del 3 de junio de 1952, en Carta al presidente de las Semanas sociales de Francia, cuando dice:

Estas pocas reflexiones muestran ya la dificultad de una sana distribución: para responder a las exigencias de la sida social, ella no puede ser abandonada al libre juego de las fuerzas económicas ciegas, tino que debe ser considerada al nivel de In economía nacional, porque es aquí donde se tiene una clara visión del fin que se ha de conseguir, al servicio del bien común temporal. Ahora bien, quien considera así las cosas está conducido a interrogarse sobre las funciones normales, aunque restringidas, que pertenecen al Estado, en estas materias. En primer lugar, el deber de acrecentar la producción y de proporcionarla sabiamente a las necesidades y a la dignidad del hombre coloca en primer plano la cuestión del ordenamiento ele la economía en el capitulo de la producción. Ahora bien, sin substituir su omnipotencia opresiva a la legítima autonomía de las iniciativas privadas, los poderes públicos tienen aquí una función innegable de coordinación, que se impone sobre todo en las complicadas condiciones actuales de la vida social. En particular, no es sin su concurso que se puede construir una política económica de conjunto que favorezca la activa cooperación de todos y el acrecentamiento de la producción de las empresas, fuente directa de la renta nacional.

En la función de gobernar la economía asegurando un armónico desarrollo de todas las partes que intervienen en el proceso, el Estado debe intervenir primeramente por una sabia legislación, y luego también a través de la moneda, del crédito y de la política fiscal. La legislación en esta materia será tanto menos frondosa cuanto sea mayor el grado de estructuración de las fuerzas sociales. Nunca se insistirá lo suficiente en que no puede haber justo ordenamiento económico mientras no se sigan las directivas pontificias, tan magníficamente expuestas por Pío XI en la *Quadragessimo Anno*, sobre el Régimen Corporativo.

El manejo de la moneda y del crédito, dada su conexión tan directa con toda la vida de la comunidad, es función privativa del Estado. Sabido es que un mayor o menor volumen de moneda y crédito afecta a todo el cuerpo social, favoreciendo a unos grupos o perjudicando a otros. Por tanto, su manejo debe pertenecer al Estado, a quien corresponde cuidar con justicia del bienestar social

En el manejo de la moneda y del crédito, el Estado debe evitar por igual los dos escollos que son la deflación y la inflación. El circulante debe estar de tal suerte proporcionado al proceso de bienes y servicios que favorezca el desarrollo armónico de toda la economía nacional. Si hubiere grupos que se desarrollasen demasiado en detrimento de otros que quedaren sumergidos, es obligación del Estado, mediante una sabia política crediticia y fiscal, asegurar la reciprocidad en los cambios, que es la gran ley que debe presidir la economía nacional[16].

La política fiscal, que será instrumento para imponer un desarrollo armónico de los grupos sociales, debe evitar el terrible mal de la burocracia, que amenaza con colectivizar la actual sociedad. Si el Estado se limita a su función irrenunciable de regular la vida común y no quiere asumir las funciones de educador y de empresario, reducirá enormemente su actual tamaño, con visible provecho para el cuerpo social.

El Estado debe, asimismo, defender con una sabia política aduanera y de precios la economía nacional, de suerte que ésta logre su unidad natural, lo que a su vez requiere el desarrollo más armonioso posible de todos los medios de producción en el interior del territorio habitado por un pueblo. Por consiguiente, el Estado debe estimular las relaciones económicas internacionales come función positiva y necesaria, pero subordinada al desarrollo de la economía nacional.

Por último, teniendo en cuenta que, en razón del progreso de la ciencia y de la técnica, el desarrollo económico es altamente dinámico, el Estado debe, con el concurso de todas las fuerzas privadas, tomar la iniciativa en la elaboración de planes periódicos de desarrollo de la economía nacional para que ésta logre un alto nivel, en consonancia con el de los países más adelantados, para mejor bienestar de la comunidad.

6. El Estado y la comunidad internacional

Lo que hasta aquí llevamos apuntado se refiere a la conservación de la paz interna, pero es necesario asegurar también la paz frente a enemigos externos.

Para garantizar la paz exterior será necesario guardar relaciones diplomáticas con las demás naciones y contar con fuerzas armadas íntegras y técnicamente capaces para cuando fuere necesario recurrir a ellas. No hay duda que es más humano y más cristiano resolver los conflictos pacíficamente, atendiendo a razones de derecho, pero el derecho es cosa débil si la fuerza no lo respalda. La teología cristiana, que hace de la caridad la reina de las virtudes, justifica toda guerra emprendida por la reivindicación de un derecho, siempre que no haya otro modo pacifico de asegurarlo. La caridad no destruye la justicia, sino que la afianza y sobreeleva.

Como decíamos anteriormente, el supremo objetivo a que debe aspirar la acción del Estado es robustecer el sentido de la nacionalidad en los ciudadanos; para ello debe tender a acrecentar el acervo de civilización, de cultura, de valores espirituales, que legados por

---

[16] Ver mi libro CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA ECONOMÍA. (N. del A).

los mayores, constituye para los pueblos de un territorio, de una lengua, de una misma vida general, lo que se llama nación.

"La ley natural nos ordena amar con un amor de predilección y defender el país en donde hemos nacido y en donde fuimos educados, hasta tal punto que el buen ciudadano no tema afrontar la muerte por su patria". (León XIII, *Sap. Christ.*1)

"El amor a la patria y al propio suelo es una fuente poderosa de múltiples virtudes y de actos de heroísmo cuando se halla regulado por la ley cristiana". (Pío XI, *Ubi Arcano*).

Pero el amor a la propia nación, para que sea virtuoso, debe basarse en el respeto de los derechos de los demás. De aquí que la Iglesia anatematice un "nacionalismo" tan enemigo de la paz verdadera y de la prosperidad como lleno de exageración y falsedad.

"Los otros países tienen, como el nuestro, derecho a la vida y a la prosperidad. No es permitido, ni es un buen expediente, el separar lo útil de lo honesto: *la justicia hace la grandeza de las naciones, el pecado hace la desgracia de los pueblos* (Prov. XIV, 34). Porque si un Estado ha obtenido ventajas en detrimento de otros, esto podrá parecer a los hombres una acción brillante y de alta política; pero San Agustín nos adviene con sabiduría que "es una felicidad que tiene el brillo y también la fragilidad del cristal, por la cual se teme que de pronto se quiebre para siempre". (*De Civ. Dei* n. 3, Pío XI, *Ubi Arcano*).

Pío XII ha expuesto los principios de derecho internacional que deben regir toda política católica en las presentes circunstancias de desarrollo del mundo.

El camino que lleva a la comunidad de las pueblos no tiene como norma única y última la voluntad de los Estados, sino que es Dios, autor de la naturaleza humana, quien dicta al hombre este precepto de superar, sin suprimir, la vida nacional y estatal y conjugarse en una comunidad que abrace a todos los pueblos. De aquí que sean también naturales los derechos que dimanan de este primer derecho fundamental, tales como el derecho a la existencia de cada Estado, el derecho al respeto y al buen nombre, el derecho al propio carácter y a una cultura propia, el derecho a desarrollarse, el derecho a la observancia de los tratados internacionales.

Es, por tanto, la ley moral que dimana de la ley natural la que funda un derecho internacional que asegura a todos los pueblos una paz justa y duradera, fecunda de bienestar y de prosperidad. De aquí que sea un error concebir la soberanía de un Estado como la ausencia absoluta de límites. Soberanía significa poder supremo e independiente en el ámbito nacional, en los casos que son de su incumbencia, de suerte que no se vea sometido a otro Estado. Pero todo Estado está sometido directamente al derecho internacional. La Soberanía no es la divinización o la omnipotencia del Estado, como en el sentido de Hegel o a la manera de un positivismo jurídico absoluto.

La organización mundial de naciones no debe unificarse en un unitarismo mecánico, sino que debe estructurarse como una unidad de unidades naturales que respete la diversidad y común destino de los pueblos. Por ello, anterior a la comunidad

mundial de Estarlos, y como preparación para ella, ha de promoverse la federación de pueblos que por razones históricas tengan un destino común.

En el campo de una organización mundial fundada sobre las leyes naturales no hay lugar para la violación de la libertad, de la seguridad e integridad de otras naciones, cualquiera sea su extensión territorial o su capacidad de defensa, Si es inevitable que los grandes Estados, a causa de sus mayores posibilidades y de su poderío, tracen el camino para la constitución de grupos económicos, no debe efectuarse esto a costa del desarrollo de los países débiles. También debe superarse, en bien de la paz internacional y de la concordia de los pueblos, el acaparamiento de las fuentes económicas y de las materias de uso común, de modo que ningún pueblo sea de ellas excluido.

En el campo de una nueva organización mundial fundada sobre loa principios morales no puede haber lugar para una guerra total ni para una carrera desenfrenada de armamentos. No se debe permitir que la desgracia de una guerra mundial, con sus ruinas económicas y sociales, con sus aberraciones y perversiones sociales, caiga por tercera vez sobre la humanidad. Para poner a ésta al abrigo de tal azote es necesario que se proceda con seriedad y honradez a una limitación progresiva y adecuada de armamentos. El desequilibrio entre el armamento exagerado de los Estados poderosos y el armamento insuficiente de los débiles crea un peligro para la conservación de la tranquilidad y de la paz de los pueblos, y aconseja llegar a una limitación amplia y proporcionada en la fabricación y posesión de armas defensivas.

La Iglesia enseria, además, que no se logrará la paz efectiva de los pueblos si no se logra la paz de los espíritus. Por ello se debe obtener hoy la victoria sobre el odio y la desconfianza, renunciando a sistemas y prácticas que alimentan uno y otra. De aquí la necesidad de practicar, también en el orden de las relaciones mundiales, la veracidad, la justicia, la cortesía, la cooperación en el bien y sobre todo el sublime ideal sobrenatural del amor fraterno traído al mundo por Cristo. En esto estriba la falla de los organismos internacionales que dirigen hoy la vida mundial. Inspirados en principies *iluministas*, lejos de servir, muchas veces, a una efectiva pacificación del mundo, dentro de los principios cristianos de convivencia, fomentan la desconfianza que nace de todo planteo falso y engañoso.

7. El Estado y la Iglesia

Decíase antes que la función de defensa que ha de ejercer el Estado debe ser cristiana, católica. Porque el Estado debe ser católico.

A Dios le debe culto todo lo humano, y el Estado, como vimos en el primer capítulo, es cosa esencialmente humana. Además, el Estado, encarnación de la soberanía, es ministro de Dios, y como tal le debe culto en razón del ministerio que ejerce.

La profesión de fe católica importará la defensa y protección de la Iglesia Católica, la Sociedad Espiritual donde se rinden a Dios cumplidamente los homenajes que se le deben. Para entender cómo se ejerce esta protección, debe recordaras aquello de San Agustín: *¿Cómo sirven los reyes al Señor sino prohibiendo y castigando con severidad religiosa*

cuanto se hace contra los mandatos del Señor? Pues de un modo sirve en cuanto hombre, de otro en cuanto rey: como hombre sirve viviendo fielmente, en cuanto rey sirve disponiendo leyes justas y prohibiendo las injustas. Es decir, que la profesión y la protección de la fe católica se verificarán si las leyes son católicas.

Será, pues, menester reprimir enérgicamente todas las licencias. El liberalismo, con sus decantadas libertades de pensamiento y de prensa, es repudiable en un régimen ajustado a las normas católicas. Por otra parte, hace imposible una discreta regulación política. Porque si todo el mundo puede pensar, decir e imprimir cuanto sus apetitos exijan, se creará una atmósfera pública reacia a toda regulación y se ampararán legalmente las teorías y prácticas subversivas del orden social más elemental.

En lo que se refiere a]a libertad de cultos, conocidas son las condenaciones fulminadas por Gregorio XVI en MIRARI VOS, Pío IX en el SYLLABUS y León XIII en sus Encíclicas.

Si a Dios hay que prestarle culto, tendrá que ser ciertamente un culto digno y aceptable de su Divina Majestad. Si el Hijo de Dios ha venido a enseñarnos que El es el Camino, petulancia imbécil sería querer acercarnos al Padre por otro camino. Petulancia que nos llevará por nuestro camino al lugar de las Tinieblas. El camino es Cristo, y con Cristo andamos si nos unimos como miembros a su Cuerpo que es la Iglesia. Un solo Cristo, una sola Iglesia. Cristo, cabeza; la Iglesia, cuerpo. Cristo, la vid; la Iglesia, los sarmientos. La profesión de fe católica es nuestra unión con Cristo, y por Cristo con Dios.

Si el Estado no debe ser indiferente, puede, sin embargo, ser tolerante. Tolerancia que no brota del desprecio de Dios, ni se muestra indiferente respecto a todas las religiones, ni oprime a la verdad equiparándola al error, sino que tolera, esto es, permite el ejercicio de los falsos cultos cuando existen razones que justifican esta tolerancia.

En la sociedad liberal, donde se ha roto la unidad de creencia, sería desastroso perseguir los cultos falsos. Los errores no tienen derechos, pero las conciencias que yerran los tienen. Si *en tesis* el Estado debe ser exclusivamente católico, *en la hipótesis* de la diversidad de creencias deberá ser tolerante.

La Iglesia —enseña León XIII—, *en su apreciación maternal tiene cuenta de la impiedad humana: no ignora los movimientos que en nuestra época arrastran los espíritus y las cosas. Por este motivo, aunque no reconoce derechos sino a lo verdadero y bueno, no se opone, con todo, a la tolerancia, de la cual cree poder y deber usar el poder público... Dios mismo, aunque infinitamente bueno y poderoso, permite la existencia del mal en el mundo, ya para impedir mayores males, ya para no impedir bienes más excelentes. Conviene, en el gobierno de los Estados, imitar la sabiduría que gobierna el Universo.*

La protección que el Estado debe a la Iglesia importará, en tesis, una ayuda económica, porque la Iglesia debe ser ayudada por los fieles para los ingentes gastos que demanda su acción cultural y caritativa; y, como decía antes, el Estado es el primer fiel.

En las sociedades contemporáneas la ayuda oficial no se hace por este concepto, sino en restitución de los bienes defraudados en momentos en que el sectarismo

recrudeció. Quizá haya llegado una época en que convendría auspiciar una independencia económica absoluta de la Iglesia respecto del Estado. No parece espiritualmente ventajoso que la Inmaculada Iglesia de Jesucristo esté ligada por unos centavos —aunque se le deben en justicia— con gobiernos impíos e insolentes, en el mejor de los casos incomprensivos de los derechos espirituales. Además, esa ridícula ayuda dispensada sirve de pretexto para los que pretenden impedir la acción espiritual de los pastores (como si fuesen funcionarios públicos) y para difundir en las envenenadas masas no sé cuántos embustes sobre la riqueza de la Iglesia.

Por último, la profesión de fe católica en un Estado Cristiano, como los conoció la Edad Media, exige de éste su colaboración con la Iglesia para reprimir las herejías contumaces y públicas que pudieran perturbar la unidad y corromper la fe del pueblo cristiano. Brazo secular puesto al servicio de la Iglesia para reprimir la difusión de los errores, y jamás para propagar la verdad.

Los derechos de la Iglesia y los del poder civil se han de armonizar por medio de un *régimen concordatorio* estipulado entre la Santa Sede y los respectivos gobiernos. No cabe duda que aunque uno y otro poder se desenvuelven en esferas diferentes, muchos y graves puntos de contacto existen en una y otra esfera para que los conflictos no se produzcan. Por esto la separación es inadmisible en tesis, y en las hipótesis corrientes. La unión substancial, tal como la conoció la Edad Media, por la plena subordinación de lo temporal a lo espiritual, es imposible por el desquicio que en las conciencias y en las instituciones ha sembrado el virus liberal. Sólo es posible, entonces, que ambos poderes se pongan de acuerdo y traten de armonizar sus intereses en un concordato.

De esta suerte, las naciones, aún desmembradas en au interior por ideologías deletéreas, se vigorizarán por la acción maternal de la Iglesia, que paciente pero eficazmente irá higienizando las inteligencias y los corazones de las corrupciones espantosas que ha engendrado en ellas el liberalismo. Precisamente en esta hora en que el hombre ha perdido la fe en el hombre porque para salvar a Europa se pensó en el Oriente, y el Oriente sigue corrompido como Europa; se pensó en América, y América es Babilonia que vacila un momento antes de caer. Ahora hay quienes sueñan no sé en qué mesianismo reservado para la América latina, cuando nosotros experimentamos que América latina sufre idénticos males. Cuando se ha perdido la fe en el hombre, digo, es necesario volver con humildad penitente al regalo de la Madre que hemos abandonado. Retorno a la Madre suave, para que Ella, antes de vestirnos con las preseas de los hijos, nos purifique del lodo que nos mancha. El Concordato hará posible la acción suave y eficaz de esta Madre que nos devolverá la vida.

8. "La ciudad fraternal" de Maritain

Sabido es que Maritain defendió la doctrina tradicional de la Iglesia y del Estado en su primera época, en que escribió ANTIMODERNE y PRIMAUTÉ DU SPIRITUEL. Pero después de 1930 comenzó a excogitar y a elaborar una ciudad "cristiana" para la nueva época, en que, según él, entra la humanidad. Escribió entonces HUMANISME INTÉGRAL y muchas otras obras, de valor inferior, donde defendió lo que él llamó "una sociedad vitalmente cris-

tiana". De un modo particular explicitó los lineamientos de esta sociedad en LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y LA LEY NATURAL y en CRISTIANISMO Y DEMOCRACIA.

Para la elaboración de au ciudad, Maritain comienza por separar —separar, digo, y no simplemente distinguir— el plano de la ciudad temporal del plano de la Iglesia o ciudad espiritual. La ciudad temporal no se subordina, como lo exige la concepción tradicional enseñada por León XIII en INMORTALE DEI a la Iglesia, sino que se mueve por principios enteramente propios e independientes que buscan satisfacer igualmente a las personas humanas que la integran, cualesquiera sean sus creencias o falta de creencias. "Quienes no creen en Dios, enseña Maritain, o no profesan el cristianismo, pueden, empero, si creen en la dignidad de la persona humana, en la justicia, en la libertad, en el amor al prójimo, cooperar a la realización de tal concepción de la sociedad (vitalmente cristiana) y cooperar al bien común, aunque no sepan llegar a los primeros principios de sus convicciones prácticas o procuren fundarlas sobre principios deficientes".

En el planteo de Maritain hay varios errores sumamente graves. Primero, el calificar de cristiana una sociedad que no alcanza a ser teísta. No alcanza a ser teísta porque la sociedad, en cuanto tal, no profesa la creencia en Dios. Y no podría profesarla, para no ejercer presión sobre los posibles ateos que encerraría en su seno. Segundo, el alterar el concepto de cristiano. Para ser cristiano no basta creer en la dignidad de la persona y en otros valores humanos; es necesario creer, con fe sobrenatural, en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Y una sociedad cristiana es aquélla que en su legislación y en su vida vivida acepta las normas de la ley natural y de la ley evangélica, sustentadas por la Iglesia. Tercero, el rebajar el esfuerzo de los católicos que trabajan en la vida cívica. Los católicos quo trabajan en la vida cívica de nuestras ciudades descristianizadas no deben contentarse con trabajar por un ideal puramente iluminista de una ciudad fraterna o humanista, sino que, siguiendo el mandato expreso de Cristo, deben *buscar primero el reino de Dios y su justicia, que lo demás se les dará por añadidura* (Mt. 6, 33). Los católicos, si aman a sus hermanos extraviados, deben tender a la ciudad católica, porque sólo ésta es solución de los problemas gravísimos a que están abocadas las sociedades modernas. Cuarto, el hecho de que en las sociedades otrora totalmente cristianas haya hoy división de creencias, no debe ser óbice a que se trabaje por la ciudad católicamente conformada. La prudencia deberá indicar el grado de tolerancia que se habrá de tener para con los diversos errores y extravíos. Lo que no deberá admitirse es la consolidación de una ciudad fraternal iluminista, donde todos los errores tengan los mismos derechos que la verdad. Quinto, la ciudad católica exige que no sólo la sociedad esté conformada por una concepción sobrenatural de la vida, única que merece llamarse vitalmente cristiana, sino que de modo particular el poder público se ponga al servicio del reino de Dios. Es un error sumamente grave insinuar, como lo hace Maritain, que el poder político ha de permanecer neutro con respecto a los derechos de Dios. Precisamente la gran dignidad de que está dotado el poder público y la eficacia que posee le fuerzan a promover el bien común de la ciudad, que no será tal si no encamina a los ciudadanos a su fin último, Dios, que es en realidad el único bien común absolutamente tal.[17]

---

[17] Sobre lo, errores sociales-políticos de Maritain, ver mis libros, DE LAMENNAIS A MARITAIN y CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN DE MARITAIN SOBRE LA PERSONA HUMANA (N. del A.).

V. CONCLUSIÓN

Se ha esbozado la naturaleza de la política en una concepción católica. Pero ¿es posible realizar una política cristiana?

Según se insinúa en el capítulo anterior, querer volver a una política cristiana sin el Espíritu cristiano que mueve las almas no sólo es imposible, sino que sería lo más pernicioso que pudiera acontecer a una nación y a la misma política cristiana. Seria reproducir el grave error de la Acción Francesa. Ideólogos que fabrican una política de encargo, sin metafísica, teología ni mística.

Si es así, ¿para qué, entonces, estas páginas de política cristiana? Misterio fecundo será siempre si logramos llevar a otros la convicción de que la política, tal como la quiere la Iglesia, no es posible sin Jesucristo. El es Vida, Verdad y Camino, y no hay nada, absolutamente nada, que sea en verdad *humano* que pueda lograr su integridad sin El. Más: todo lo humano que sin El nazca y se desarrolle caerá bajo la protección del diablo. La política, pues, la política concreta, militante, del mundo moderno, que debió ser cristiana, y por malicia del hombre no lo es, está amasada en cenizas de condenación.

Pero he aquí que este mundo se deshace. El hombre moderno había cifrado su ideal en realizar el "homo oeconomicus", el hombre regido por sus necesidades económicas. Y creyó haber triunfado. Despliegue gigantesco de industrias, obra del hombre y para el hombre.

Pero llegamos a un punto en que el "homo oeconomicus" siente que todo en él es barro. Se deshace este mundo imbécil que pretendió ser cómodo sin Jesucristo. No que Cristo le haga cómodo, pues la Cruz es lo opuesto al "confort" de los burgueses. Pero la locura de la Cruz, al mismo tiempo que restituía al hombre a la participación sobrenatural de la vida de la Trinidad, le salvaba la integridad de su propia condición humana, hacía *posible* su vida de destierro.

La Iglesia y Cristo, su cabeza, nunca han prometido más de lo que la realidad presente permite. "*Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura*". Se nos prometió, es verdad, el reino de los cielos y no la comodidad de la tierra. Mas por añadidura se nos aseguraba la habitabilidad de este valle.

Los pretendidos filósofos, en cambio, los teóricos de la política liberal y socialista, nos prometieron el paraíso en la tierra y nos han dado un confortable infierno aquí abajo y la garantía del inextinguible fuego en la vida venidera.

Por fortuna para el hombre, para los auténticos derechos del Hombre, que no son otros que los derechos de Cristo —Salvador del hombre—, este mundo estúpido se deshace. En ésta su liquidación se salvarán las piedras de un mundo nuevo. Este mundo nuevo no lo elaborarán ni la economía, ni la política, ni la ciencia, ni siquiera la sabiduría metafísica. Sólo la teología, la sabiduría divina, en su realización auténtica que es la

mística o sabiduría de los santos, podrá con su hálito trocar la muerte en vida. Un poderoso soplo de santidad ha de reanimar los despojos del mundo moderno.

¿Y los católicos? ¿Andaremos, mientras tanto, afanosos por tomar posiciones a la derecha, en el centro, o a la izquierda?

¿A la derecha, en el centro, o a la izquierda de quién?

Nos rodea la podredumbre, ¿y pretendemos situarnos en el centro, o a sus lados? Dejémosles a los mundanos estos términos, y dejémosles que tomen posiciones en las filas del diablo.

¿Haremos alianza con el fascismo o con la democracia? ¿Propiciaremos las conquistas modernas del sufragio femenino? ¿Trataremos de cristianizar el liberalismo, el socialismo, la democracia, el feminismo?

Sería más saludable que nos cristianicemos nosotros mismos. Seamos católicos. Y como católico significa únicamente *santo*, tratemos verdaderamente de ser santos.

La santidad es vida sobrenatural. No consiste en hablar y pensar de la santidad. Es vida. Si es cierto que toma raíces en la fe, o sea en el conocimiento sobrenatural de Jesucristo, no culmina sino en la Caridad, que es el amor de Dios sobre todas las cosas y del prójimo por amor de Dios.

La vida católica, plenamente vivida en el ejercicio de la caridad, nos impondrá, por añadidura, una fisonomía católica en las manifestaciones puramente humanas de la vida: en arte, ciencia, economía y política. La sobreabundancia de la caridad dará lugar a un arte, ciencia, economía y política católicas.

Precisamente es éste el programa de la acción católica, a la que con instancias supremas nos invita el Vicario de Cristo. Acción católica, no acción nuestra, no acción de los católicos como si fuesen una agrupación partidaria que tiene que defenderse como se defienden los burgueses o socialistas y comunistas.

Acción *católica*: esto es, acción del Padre por Jesucristo que vive sobrenaturalmente en el alma cristiana; acción santa y santificadora; acción imposible de realizarse aunque se posea una ciencia y habilidad muy grande de las cosas de religión, mientras no se esté en contacto con Jesucristo; acción cuya eficacia no está en proporción del movimiento o de la energía desplegada, sino de la santidad de que se vive.

Acción católica, que es el apostolado de los laicos con la jerarquía. Pero que es apostolado, o sea actividad de la santidad interior que, por su sobreabundancia, se derrama y comunica.

Acción católica: he ahí la posición indispensable de los católicos. Adviértase bien: *indispensable*.

¿Será, entonces, necesario que los católicos abandonemos las luchas en el mismo terreno político y económico y nos concretemos tan sólo a la acción católica?

La acción católica es la posición indispensable, pero no exclusiva. Ella es primera, de suerte que no podemos ocuparnos en otra actividad sil resulta en su detrimento, y toda otra actividad debe ejercérsela en cuanto tienda, directa o indirectamente, a auxiliar a la acción católica. Lo exige el sentido de la jerarquía de las obras. Jerarquía no es absorción ni negación, sino afirmación de los derechos autónomos en la unidad del conjunto.

Salvada, entonces, esta primacía de la acción católica, los católicos, teniendo en cuenta las exigencias de su fe y de su misión, y las posibilidades de su propia vocación, pueden dedicarse especialmente a forjar la ciudad católica en nuestras sociedades descristianizadas. El programa de la *ciudad católica* para los tiempos actuales está ya elaborado. En documentos públicos, León XIII, San Pío X, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII han dado las bases de un orden social cristiano de la sociedad. Ningún problema fundamental, económico o político ha sido omitido. Sólo falta que los católicos, con seriedad y honradez, asimilen esa doctrina que constituye el derecho público cristiano. Digo con seriedad y honradez, porque, desgraciadamente, los católicos, en lugar de escuchar atenta y fielmente a los Pontífices, sin mezclar con lo que ellos dicen sus propias concepciones, a veces hacen una mezcla de principios cristianos con liberalismo, socialismo y comunismo, que resulta un peligroso explosivo.

Una vez asimilados los principios que han de regir la ciudad católica, hay que diseminarlos en todos los ambientes y capas sociales. Esta es, por excelencia, la obra de la ciudad católica.

Referente a esta tarea específica de la construcción en nuestro tiempo de la *ciudad católica*, como misión que les compete a los ciudadanos católicos, aunque no sea propiamente una misión de apostolado, conviene tener presente las palabras pertinentes de Pío XII a los *Comités Cívicos Italianos* el 15 de abril de 1953. Les decía entonces el gran Pontífice:

"*Advertidlo bien; desde que la humanidad ha realizado su progresiva apostasía lejos de Jesús, muchos maestros han pretendido reemplazarle para instruirla y guiarla; muchos constructores han ensayado suministrarle las estructuras necesarias; muchos médicos han emprendido le curación de sus enfermedades y llagas. Pero todos, al terminar, se han encontrado delante de una humanidad desorientada, desanimada, sin fuerza*".

"*Es menester por tanto, con tanto mayor empeño, llevar a los hombres a la persuasión final de que sólo Cristo es el único Maestro y de que en El sólo, se puede encontrar la salvación del mundo con todas sus estructuras y de los hombres con todos sus problemas: Non est in alio aliquo salus*".

"*Un tal estado de cosas reclama la intervención pronta y animosa, no sólo —es evidente— de la Iglesia docente y jerárquica, sino también de todos los cristianos comprometidos en el cuerpo social. Se trata de subrayar la necesidad de impregnar de sentido cristiano todos los campos de la vida humana. Tal ha sido siempre le voluntad de Cristo y la espera de una parte de la humanidad, cansada de vivir en las construcciones que se desmoronan del mundo de hoy*".

"Considerad por tanto, queridos hijos, vuestra vocación. Llevad vuestra acción a todos los lugares y a los ambientes de toda clase".

"No se puede decir ciertamente que vosotros —como tales— seáis llamados al apostolado propiamente dicho. Vosotros sois ciudadanos que queréis interesaros más directamente en la formación de mejores estructuras económicas, políticas, jurídicas y sociales..."

"Como ciudadanos leales y activos, vosotros buscáis crear en todos una conciencia cívica recta que lleve a cada uno a mirar como propias las necesidades de la colectividad..."

"Como cristianos decididos a la acción, vosotros consideráis un deber vigilar que nada llegue a herir los intereses de la verdadera religión, de vuestra religión. Vosotros no formáis un partido político, pero nadie puede negaros el derecho de uniros, de organizaros por todo medio lícito, para que la legislación sobre la familia, las normas para una distribución más equitativa de la riqueza y para la educación de la juventud, en todos los artículos que tocan al campo de la fe y de la moral sean realizados según los postulados del pensamiento cristiano y de la enseñanza de la Iglesia".

Cabe también al católico intervenir en la gestión de negocios públicos y en tomas de posiciones, aún de política partidaria, respecto a la procuración del bien común.

En esta tarea concreta de la procuración del bien común, el católico podrá encontrarse frente a dos clases principales de problemas: los unos, que comprometen los derechos o el bien de la Iglesia en la vida de la ciudad, y entonces el católico ha de actuar con fortaleza en calidad de tal, sabiendo que su actuación crea también ante la comunidad una cierta responsabilidad de la Iglesia misma; los otros, en que no hay tal compromiso, ha de resolverlos bajo su propia y exclusiva responsabilidad de ciudadano, tratando, sin embargo, de darles la solución que mejor contemple el bien común, el cual, en definitiva, concurrirá no sólo al bien de la nación, sino también al de la Iglesia.

Labor difícil y peligrosa ésta de la acción política concreta, porque se desenvuelve en un plano de hechos y contingencias sumamente variables, y por lo mismo difíciles de conciliar con los intereses eternos; labor, sin embargo, necesaria, porque hasta ella debe en cierta medida llegar la influencia de la acción cristiana; labor, entonces, que exige, de parte de los que a ella se dediquen, una vocación especial, que es patrimonio de pocos, y en cuyo defecto es preferible abstenerse, o limitar estrictamente las energías que a ella se dediquen a la posibilidad del propio esfuerzo, labor que hay que emprender con entusiasmo, sí, pero con cierta modestia, sin creernos predestinados a reformarlo o a mejorarlo todo, como si estuviera en nuestras manos el gobierno de los acontecimientos y de los hombres, y no fuera Dios quien, por caminos que sólo El conoce, dispone todas las casas a sus fines providenciales; labor, en fin, que por lo mismo que se desarrolla en lo variable y en un terreno resbaladizo, entregado a los pareceres o disputas de los hombres, ni debe desunir los esfuerzos de todos los ciudadanos, que, en lo estrictamente temporal, han de converger hacia el bien común de la nación; ni mucho menos desunir a los católicos que, en lo espiritual, han de converger siempre su actividad y su vida al cumplimiento del supremo mandamiento, para que todos unidos en Cristo, haya un solo cuerpo y un solo espíritu, como uno es el Dios y Padre de todos, el cual es sobre todas y gobierna todas las cosas y habita en todos. (San Pablo a los Efesios).

VI Apéndices

1. El Igualitarismo y el Evangelio

Ciertos católicos, imbuidos del espíritu igualitarista de Rousseau, han querido buscar en el Evangelio un fundamento a la democracia. Para eso han hecho violencia de los pasajes en que Jesucristo afirma la preeminencia de los pobres en el Reino de los cielos.

Estos católicos democratistas han naturalizado o carnalizado la verdad sobrenatural del Evangelio.

1. El Evangelio, y la doctrina de la Iglesia, por consiguiente, jamás han preconizado la igualdad aritmética de los hombres ni en el orden natural ni en el sobrenatural.

No en el orden natural, porque Cristo no vino a destruir, sino a perfeccionar la ley (Mt. 5, 17). Ahora bien: la ley natural exige que a una diversidad natural correspondan derechos sociales y políticos desiguales, según explica el Angélico Doctor en los pasajes citados.

No en el orden sobrenatural, porque, como maravillosamente expone el Apóstol San Pablo, hay en la Iglesia diversidad de méritos, según la gracia que se da a cada uno; por esto en el cielo hay diversas mansiones, como enseñaba Cristo (Cf. Jn 14, 2). Y una es la claridad del sol, otra la claridad de la luna y otra la de las estrellas; porque una estrella difiere de otra en claridad (I Cor, 15, 41).

Hay, además, diversidad de funciones en la misma Iglesia, porque hay diversidad de ministerios, como enseña el Apóstol (1 Cor. 12, 5). El uno recibe del Espíritu el don de hablar con sabiduría; otro recibe del mismo Espíritu el don de hablar con mucha ciencia, etc. Mas todas estas cosas las causa el mismo indivisible Espíritu, repartiéndolas a cada uno, según quiere. Porque así como el cuerpo humano es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros, con ser muchos, son un solo cuerpo, así también el cuerpo místico de Cristo...Que ni tampoco el cuerpo es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: pues no soy la mano, no soy del cuerpo, ¿dejará por eso de ser del cuerpo? Y si dijere la oreja: pues que no soy ojo, no soy del cuerpo, ¿dejará por eso de ser del cuerpo? Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo fuese el oído, ¿dónde estarla el olfato? Mas ahora ha puesto Dios en el cuerpo muchos miembros y los ha colocado en él como le plugo.

2. Afirmada la constitución jerárquica de la economía natural y de la sobrenatural, el Evangelio enseña que la economía sobrenatural está regida por una ley de apreciación contraria a la economía natural. En el Reino de los cielos son bienaventurados los pobres, los mansos, los que lloran…los que padecen persecución por la justicia (Cf. Mt, 5).

De aquí que en el cristianismo el mérito sobrenatural se mida por la locura de la cruz y no por la sabiduría de las palabras o por el poder del mundo, y la jerarquía

eclesiástica exige que el mayor se reconozca el menor (así el Sumo Pontífice es Siervo de los siervos de Dios): porque Cristo, el Maestro, no vino a ser servido, sino a servir.

Bossuet ha expuesto esa doctrina en su sermón sobre *La eminente dignidad de los pobres en la Iglesia*. Los pobres entran por derecho propio; los ricos no pueden participar de las riquezas sobrenaturales si no consienten en abrir sus tesoros y prodigarlos a los pobres después de haber besado humildemente sus pies.

2. *Los tres sentidos de la palabra democracia*

La filosofía debe, so pena de embrollarlo todo, distinguir tres sentidos en la palabra *democracia*:

1. La democracia como tendencia social recomendada por los Papas (demofilia, democracia cristiana), y que no es sino el celo de dar a las clases trabajadoras, hoy más que nunca oprimidas en el mundo moderno, condiciones humanas de vida, requeridas no sólo por la caridad, sino ante todo por la justicia. (Continuando en esta dirección, llegaríase, sin duda, a una crítica radical de nuestro régimen económico, como lo han bosquejado ya muchos autores católicos).

Se puede deplorar que la preocupación de las mama católicas en la defensa del orden social y la lucha contra los elementos revolucionarios haya coincidido frecuentemente con una omisión de este deber esencial y una falta de atención a las prescripciones de León XIII.

2. La *democracia política* πολιτεια entendida en sentido de Aristóteles y de Santo Tomás, y, por ejemplo, de la antigua democracia helvética, y que la Iglesia, como la filosofía, tienen por una de las posibles formas de gobierno de derecho (e indicada o no de hecho, según las condiciones y formas históricas).

3. El democratismo, o la democracia en el sentido de Rousseau, digamos el mito religioso de la Democracia, que es cosa muy diferente del régimen democrático legitimo (este mito rige, en el *Contrato Social*, una teoría de los tres regímenes clásicos, monárquico y aristocrático lo mismo que democrático, igualmente falsa perniciosa). La democracia así entendida se confunde con el dogma del Pueblo Soberano, que unido al dogma de la Voluntad general y de la Ley expresión del Número, constituye, en su limite, el error del panteísmo político (la multitud-Dios).

Es necesario observar, con todo, que lo que hace trágica la condición de los pueblos en los tiempos modernos es que, de hecho, en la realidad concreta, el mito religioso de la Democracia ha invadido y contaminado completamente la democracia política y aun todas las formas actuales de gobierno

Debe ser esfuerzo de la inteligencia operar las discriminaciones necesarias y estudiar (teniendo en cuenta las conexiones de hecho planteadas por la historia) las condiciones de un enderezamiento práctico, que no tendrá éxito si no es total.

Añadamos que en el vocabulario de Santo Tomás la democracia como forma política legítima (democracia en el sentido del número 2. no se llama democracia, sino República (politia). Es una forma de régimen mixto, en la cual el principio democrático que, en su estado puro tiende a la dominación del número (Democratia, id est potentatus populi, quando scilicet *populus plebeiorum* per potentiam multituditus opprimit divites. *De Regno*, I. 1), está templado por el principio aristocrático (poder de los que se distinguen en valor y virtud), y sobre todo por el principio oligárquico (poder de los que se distinguen por la riqueza o poder). (Cf. *Comment, in polit. Aristotelis*, V, VII) — En esto consiste propiamente una democracia mejorada (Marcel Demongeot, *Le meilleue Rigime Politique Selon Saint Thomas*).

"En cuanto a la palabra *democracia*, designa, en Santo Tomás, la forma corrompida de *politia* y el principio democrático en su estado puro". (Maritain, *Primaute du spirituel*, Annexes, VI).

Sea lícito añadir que los católicos democratistas suelen confundir los tres sentidos señalados de la palabra democracia; como el democratismo en el sentido de Pueblo Soberano, creador de toda moralidad y derecho, independiente de Dios, es manifiestamente herético, lo rebajan, acomodan y explican diciendo que el Pueblo, depositario de la Soberanía que recibe de Dios, la delega en los gobernantes, que no son más que vicarios de su Voluntad. Difícilmente se encontrará un católico democratista (católicos que no hablan de Cristo, pero sí de la Democracia, o de la Democracia cristiana, o de la Democracia y Cristo, o de la Democracia y la Iglesia, como si Cristo no bastase para salvar al mundo); difícilmente se encontrará, digo, que para justificar la democracia no acuda a esta teoría sobre el origen del poder. Síntoma significativo, que revela una mentalidad democratista, pues con ello se pretende dar cierta preeminencia o superioridad a la democracia cobre las demás formas de gobierno: cosa condenada por Pío X cuando en su carta a *Le Sillon* escribe:

*Asimismo, la democracia es la única que, según él (*Le Sillon*), inaugurará el reinado de la justicia perfecta; mas ¿no es esto hacer injuria a las otras formas de gobierno, que se rebajan, de esta suerte, a la condición de gobiernos impotentes, sufribles tan sólo a falta de cosa mejor? Por lo demás, Le Sillon tropieza también en este punto con las enseñanzas de León XIII. Hubiera podido leer en la Encíclica ya citada del Principado político que salva la justicia, no está prohibido a los pueblos darse el gobierno que responde mejor a su carácter o a las instituciones y costumbres que recibieron de sus antepasados. Ahora bien, coma la Encíclica se refiere a la triple forma de gobierno bien conocida, supone, por el mismo caso, que la justicia es compatible con cada una de ellas. Pues la Encíclica sobre la condición de los obreros ¿no afirma claramente la posibilidad de restaurar la justicia en las organizaciones actuales de la sociedad, puesto que indica los medios? Mas como, sin duda, quería hablar León XIII no de una justicia cualquiera, sino de la justicia perfecta, al enseñar que la justicia es compatible con las tres formas de gobierno conocidas. enseñaba también que por este lado no goza la democracia de especial privilegio. Los sillonistas, que pretenden lo contrario, o bien rehúsan oír a la Iglesia, o se forman de la justicia y de la igualdad un concepto que no es católico.*

3. *León XIII y la democracia cristiana*

Reproducimos aquí los párrafos de la encíclica *Graves De Communi* del 18 de enero de 1901, donde León XIII expone los recaudos bajo los cuales debe entenderse la democracia cristiana.

De esta suerte —dice León XIII—, se ha establecido entre los católicos, bajo los auspicios de la Iglesia, una comunidad de acción y una serie de obras destinadas a ayudar al pueblo, expuesto a asechanzas y peligros, no menos que a la indigencia y trabajos.

Al comienzo, esta clase de beneficencia popular no se distinguía por ninguna denominación especial. El término de socialismo cristiano, introducido por algunos, y otras expresiones derivadas de ésta, han caído justamente en desuso. Les agradó a otros, y con razón, llamarla acción cristiana popular. En otras partes, los que se ocupan de estas cuestiones son llamados cristianos sociales. No falta donde se llama a esta acción democracia cristiana, y a los que se entregan a ella demócratas cristianos; el sistema, en cambio, defendido por los socialistas se designa con el nombre de democracia social.

Ahora bien, de estas dos ¡estimas expresiones, si la primera, "cristianos sociales", apenas suscita protestas, la segunda, "democracia cristiana", desagrada a muchas personas honestas, que le encuentran un sentido equivoco y peligroso, y por más de un motivo desconfían de esta denominación. Temen que esta palabra no sea un mal disfraz del gobierno popular, o no señale en su favor una preferencia sobre las otras formas de gobierno.

Como a este propósito existen corrientemente discusiones demasiado prolongadas y con frecuencia agrias, lo conciencia de nuestro cargo nos advierte de poner fin a esta controversia definiendo cuáles deben ser las ideas de los católicos en esta materia.

La democracia cristiana, por el sólo hecho de decirse cristiana, debe apoyarse sobre los principios de la fe divina como sobre su propia base. Debe proveer por los intereses de los débiles, sin dejar de conducir a la perfección que les conviene a las almas creadas para los bienes eternos. Para ella no ha de haber nada más sagrado que la justicia; debe guardar, al abrigo de todo ataque, el derecho de propiedad y de posesión; mantener la distinción de fines, que sin duda es necesaria para un estado bien constituido; por fin, debe propiciar para la comunidad humana una forma y un carácter en armonía con los que ha establecido Dios creador.

Pero es ilícito desviar hacia un sentido político el término de democracia cristiana. Sin duda la democracia, de acuerdo a la etimología de la palabra y al uso que de ella han hecho los filósofos, se refiere al régimen popular; pero en las circunstancias actuales no hay que emplearla sino despojándola de todo sentido político y no atribuyéndole otro significado que la de una bienhechora acción cristiana entre el pueblo. En efecto, los preceptos de la naturaleza y del Evangelio, estando, por su propia autoridad, por encima de los vicisitudes humanos, es necesario que no dependan de ninguna forma de gobierno civil; pueden, sin embargo, acomodarse con cualquiera de estas formas, con tal que ésta no repugne con la honestidad o la justicia. Son, por tanto, y permanecen completamente ajenos a las pasiones de los partidos y a los diversos acontecimientos, de suerte que,

cualquiera que sea la constitución del Estado, los ciudadanos pueden y deben observar estos mismos preceptos que les mandan amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo coma a sí mismos. Tal fue la constante disciplina de la Iglesia; fue la que siempre han aplicado los Pontífices romanos con los Estados, cualesquiera fueren sus formas de gobierno.

Establecido esto, las intenciones y la acción de los que trabajan por el bien de los proletarios no pueden tender nunca a preferir un régimen civil a otro ni a servirle como de medio para introducirlo. (*Graves de communi*, 18 de enero de 1901).

4. Filosofía de la democracia moderna[18]

El Romano Pontífice ha dedicado la alocución de la última Navidad al examen de las condiciones que ha de revenir la democracia para ser legítima y sana. Los comentarios que dicha alocución ha suscitado han sido asaz superficiales, y en los más de los casos de un irreverente partidismo. No se ha escuchado al Papa, sino que se lo ha utilizado. Terrible condición de los tiempos, en que la verdad no puede llegar a los oídos de los hombres sino por medio de vehículos de difusión en manos del padre de la mentira.

Sin embargo, es interesante advertir que entre todos los comentarios no se ha levantado ninguno decididamente adverso, sino únicamente el emitido por el observador de asuntos internacionales del PRAVDA, de Moscú, quien, entre otras, formula esta insólita y al parecer incomprensible apreciación:

"...El mensaje papal está dirigido contra las grandes masas populares y sus aspiraciones en favor de la auténtica democracia...".

La acusación del comunismo ateo, hoy universalmente triunfante, hecha en nombre de la "auténtica" democracia contra la democracia aceptada por el Pontífice, debe tener algún sentido. Vamos a intentar desentrañarlo. Ello nos va a obligar a tomar como punto de partida las líneas de la dialéctica en que se desenvuelve la historia, para situar con precisión el momento excepcional en que vivimos.

a) Dialéctica de la historia

La historia no se desarrolla sobre un plano horizontal, sino que va siguiendo también una línea vertical cuya densidad ha de medirse por los valores humanos en ella contenidos. La antropología señala entonces la ley de la historia, porque ésta no es sino el hombre proyectándose en el tiempo.

Esta ley marca cuatro momentos en una civilización: un primer momento de plenitud, una edad de oro, teológica, por el primado de la verdad sagrada o sacerdotal; un segundo momento, de decadencia, una edad de plata o aristocrática por el primado de la verdad natural o racional, o metafísica; un tercer momento, una edad de bronce u

---

[18] A propósito de la alocución del Papa en la Navidad de 1944 (N del A).

oligárquica, por el primado de la vida afectiva o sentimental, o sensible, o animal o económico-burguesa; un cuarto momento, una edad de hierro o democrática, por el primado de la materia, o de la cantidad que es su propiedad necesaria, o de la multitud o de lo económico-proletario.

Ahora bien: la civilización cristiana —adviértase bien, no decimos la Iglesia, porque ésta, semejante al alma espiritual, no agota sus energías vitales en aquélla— no escapa a esta ley. La civilización cristiana ha conocido un primer momento de plenitud. León XIII ha descripto el esplendor medioeval con palabras magistrales que jamás deberían borrarse de los pensadores católicos. Hubo un tiempo —dice en *Immortale Dei*— en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. Entonces aquella energía propia de la sabiduría cristiana, aquella su divina virtud, había compenetrado las leyes, las instituciones, las costumbres de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad; la religión fundada por Jesucristo, colocada firmemente sobre el grado de honor y de altura que le corresponde, florecía en todas partes secundada por el agrado y adhesión de los príncipes y por la tutelar y legítima deferencia de los magistrados; y el sacerdocio y el imperio, concordes entre sí, departían con toda felicidad, en admirable consorcio de voluntades e interese. Organizada de este modo la sociedad civil, produjo bienes superiores a toda esperanza.

Todavía subsiste la memoria de ellos, y quedará consignada en un sinnúmero de monumentos históricos, ilustres e indelebles, que ninguna corruptora habilidad de los adversarios podrá nunca desvirtuar ni oscurecer.

Pero esta civilización ha sido objeto de tremendos y sucesivos ataques que la han reducido a una condición cada vez más decadente. El mismo León XIII describe de esta suerte el primer ataque, perpetrado por la Reforma Protestante; pero las dañosas y deplorables novedades promovidas en el siglo XVI, habiendo primeramente trastornado las cosas de la religión cristiana, por natural consecuencia vistieron a trastornar la filosofía y, por ésta, todo el orden de la sociedad civil. Ello dio como resultado una sociedad civil o un orden público substraído a la influencia de la Iglesia o del orden sobrenatural en ella encarnado, esto es, una sociedad donde cada uno de los grupos hasta entonces unidos bajo una forma universal de vida, que era la Iglesia, adquieren independencia. Las naciones, libres de toda forma superior, toman posiciones, unas frente a otras. Aparecen, de esta suerte, por vez primera, los nacionalismos exagerados; y los monarcas puestos al frente de los pueblos rechazan todo poder superior y se erigen en divinidades. La razón se independiza de la teología, la ciencia de la fe, la política de la moral, la naturaleza de la sobrenaturaleza.

La civilización originariamente cristiana se convierte en naturalista, pero se mantiene como civilización, en la medida en que no sufren corrupción los principios de la vida natural que son los que formalmente la constituyen. Pero como enseña tan magníficamente Pío X en *Il Fermo proposito*, aunque de índole natural, la civilización no puede subsistir plenamente, ni siquiera mantenerse, si no es por la influencia de la Iglesia.

Destituido, entonces, de los auxilios sobrenaturales, el orden natural camina hacia su propia ruina. Y así vemos, en los siglos XVII y XVIII, el caminar apresurado hacia la

ruina de la civilización. La razón termina en su suicidio con Kant, y es suplantada por la ciencia, que es una suma de las comprobaciones físico-matemáticas; el bien común, que centraba la política y la economía, es reemplazado por la libertad: los monarcas son llevados al cadalso por la muchedumbre soberana. La civilización —así, sin ningún aditamento— termina con la Revolución Francesa. Con ella comienza la civilización moderna, la cual, en lo que tiene de propio y peculiar, es la barbarie, armada del poderío de la fuerza industrial.

La Revolución Francesa, que León XIII llama "la gran revolución", señala entonces la frontera definitiva de dos modos de vida esencialmente diversos que se cumplen en la civilización cristiana. Con ella se opera en el hombre una alteración de su misma condición de racional, cosa que no había llegado a obrarse formalmente en el siglo XVI. Hasta ella, los principios rectores de vida habian sido humanos, ahora comenzaban a ser infrahumanos o animales; hasta entonces, racionales, ahora puramente sentimentales; hasta entonces, cualitativos, ahora cuantitativos; hasta entonces, atraídos por la idea del bien que une, ahora por la libertad, que desvincula y desune. De aquí el liberalismo, el individualismo y romanticismo de este tercer momento histórico.

Para una recta interpretación de la historia moderna y, por ende, de los hechos actuales, es fundamental esta ubicación de la Revolución Francesa como punto de partida de un hombre nuevo que comienza a regirse por principios de vida infrahumanos, y por lo mismo infracivilizados. La Revolución Francesa es, entonces, el punto de partida de un camino que ha de terminar inexorablemente en la revolución comunista, como ésta, a su vez, es la etapa inmediatamente anterior a la apostasía universal o reinado del anticristo, reinado que no consiste ni se instaura en una revolución, sino que es la lógica culminación de las revoluciones anteriores.

Esto explica la profundidad del pensamiento de De Maistre, quien vio en la Revolución Francesa algo definitivo y satánico. Lo es, en verdad, como iniciación del íntimo y postrer estado de la apostasía universal. Por esto Babeuf, antes de morir, anunció que la Revolución Francesa era precursora de otra revolución mayor, más solemne, y que ésta será la última. (*Appel au peuple francais*, 1797).

El Estado infrahumano de civilización, inaugurado por la Revolución Francesa, se va a caracterizar en sustancia por un cruzar el hombre la línea de inteligencia que le distingue y separa de la materia y en un entrar ya resueltamente en la órbita de atracción de la materia misma. Por esto la nueva edad va a estar regida por el materialismo o por lo económico. Pero como en un ciclo económico o materialista hay dos momentos perfectamente caracterizados, uno de la materia viva, otro de la materia inorgánica, una de la economía dirigente, o burguesa o capitalista, y otro de la economía dirigida o proletaria, en esta nueva civilización, la moderna, que es una civilización infracivilizada, podemos distinguir dos períodos: uno que es el liberalismo propiamente dicho, y otro el comunismo; una de dominación de los grupos burgueses oligárquicos, y el otro de dominación de las masas proletarias, o verdaderamente democrático.

De estos dos momentos, el burgués está agotado ya y definitivamente concluido. Le llega entonces su vez al cuarto momento, el democrático o comunista. El clero primó en la

Edad Media; la nobleza o aristocracia en los siglos XVII y XVIII; los ricos o burgueses en el siglo AIX, y hoy ha de dominar la multitud proletaria o democrática. Esto nos obliga a estudiar la esencia de la democracia, buscando desentrañar su ley íntima.

b. La democracia. Dominación de la plebe

Nadie ha analizado tan profundamente la democracia como Santo Tomás de Aquino y Aristóteles. Hablamos del concepto puro de la democracia, por lo que ella implica en sí misma, en virtud de sus propias e internas exigencias. Parte el Santo Doctor de la premisa de que la razón de ser y el término del estado popular es la libertad, y por ello el poder o autoridad se distribuye en ese Estado de acuerdo a la dignidad de la libertad. (*Política*, IV, 7). En su mente la democracia está ligada a una concepción de la vida en que se hace de la libertad el supremo bien del hombre y, por lo mismo, el fin de la ciudad. En el estado popular —dice en *Pol.* III, 4— *sólo se busca la libertad, y sólo ella es lo que en común confieren todos los ciudadanos. Todas las otras cosos existen por le libertad y paro la libertad. Nada valen, por tanto, las diferencias que separan un hombre de otro, nada las dependencias naturales o históricas, nada los vínculos familiares o nacionales, nada la diversidad de los ingenios, de las aptitudes, de la educación, de la cultura o de los derechos adquiridos. Como a todos y a cada uno dió la naturaleza idéntica libertad, será necesario que todos y cada uno en cualquier parte sean iguales.*

Pero ¿qué implica para Santo Tomás la noción de libertad? Declóralo en diversas ocasiones; pero aquí vamos a limitarnos al comentario que hace al libro IV, 1 de la *Política* de Aristóteles, donde, después de insistir en que la libertad es la única y principal base del estado popular, añade: *...por la libertad se entiende que uno pueda determinarse por propia voluntad y a un fin que uno mismo se propone. Es uno libre,* dice, *cuando es causa de sí mismo, tanto en el moverse, en cuanto se mueve de propia voluntad y siguiendo la propia razón, como en cuanto se mueve u obra en atención a un fin propio y no al fin de otro. También se toma la palabra libertad por la misma operación o por el acto por el cual se dice que uno se mueve u obra al fin propio.*

Ahora bien —dice el Santo Doctor— *; sea en una acepción sea en la otra, la libertad la tiene uno o por una disposición natural, y éstos son los naturalmente libres, o por la constitución de la república, que establece que no sea uno gobernado por otro que por si mismo, ni al fin de otros sino de si mismo y al fin de la república. Y así entienden la libertad los autores del Estado popular.*

Santo Tomás entiende que hay una libertad natural, que posee uno cuando es capaz de gobernarse por si mismo, en cuanto es capaz de fijarse la norma recta y conveniente de lo que debe obrar y es capaz también de cumplir dicha norma. Es decir, que esta libertad la poseen los varones perfectos que, ordenados por el recto sentido de su razón, se autodeterminan en la práctica del orden que su razón les indica. Esta es la verdadera libertad. La otra libertad, la que sirve de base al régimen democrático, y que no tiene de suyo sino una realidad legal porque surge del decreto constitutivo de la república, *ex constitutione reipublicae,* consiste en una pura y simple autodeterminación; es, a saber, en que todos y cada uno de los que integran dicho régimen no sufran menoscabo ni violencia en querer esto o aquello, de acuerdo al propio beneplácito. Y como en cuanto a esta autodeterminación o libertad todos son iguales, *la justicia popular o democrática exige que todos participen en los honores y favores públicos de acuerdo a una unidad cuantitativa, y no, en*

cambio, de acuerdo a la dignidad de la persona o igualdad de proporción, sino que tanto el pobre como el rico, tanto el ignorante como el instruido (....sed tantum pauper quantum dives, tantum idiota quantum studiosus). *Por otra parte, como ha de haber quien establezca y conserve esta justicia popular...se sigue que el fin y la justicia del Estado democrático es la opinión de la multitud.* (...manifestunt ass quad necesse est illud esee finem populari statui, et justum, quod videtur multitudini). (*Pol.* VI, 2).

La opinión y voluntad de la multitud es ley, entonces, en el régimen democrático.

¿Cuál es el resultado de un régimen fundado en estas premisas? El resultado dependerá de la condición moral de los que constituyen dicha ciudad. Porque como el régimen político de la misma descansa en la libertad o autodeterminación de los ciudadanos, su índole —justa o injusta, buena o perversa— dependerá de la condición moral de la multitud. Si ésta, en su mayoría, es virtuosa, la ciudad será virtuosa; si perversa, la ciudad será perversa.

Pero el Doctor Angélico saca inmediatamente la conclusión de que tal ciudad, en que la multitud fija la norma de la justicia, habrá de ser perversa, porque allí mandan *viles et pauperes et inordinati* (los viles, los pobres y los desordenados), *Pol.* VI, 2. De aquí que constantemente coloque la democracia entre las formas de gobierno tiránicas y sea célebre aquella definición de la democracia de *El Reino*, I, 1: *La democracia, esto es, el gobierno del pueblo es, a saber, cuando el número de los plebeyos, por el poder del número, oprime a los ricos. Democratia, id est potentatus populi, quando scilicit populus prebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites.*

La conclusión de Santo Tomás está determinada por el concepto pesimista que tiene de la muchedumbre. Se podrían acumular citas y citas en las que enseña que la muchedumbre, en la mayoría de los casos, se deja llevar por sus malas inclinaciones, violando el orden recto de la razón Ver *S.Th* I. q. 63, a 9. ad. 1; I. q. 49. a. 3 ad. 5; *Contra Gentiles*, III. C. VI.

Pero una sola cita bastará para establecer claramente el pensamiento del Santo Doctor....*en el hombre* – dice – *hay una doble naturaleza, es, a saber, la racional y la sensitiva. Y como el hombre llega al acto de la razón por la operación del sentido, la mayoría sigue las inclinaciones de la naturaleza sensitiva en lugar del orden de la razón... De aquí provienen los vicios y pecados en que los hombres siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva en lugar del orden de la razón.* (*S. T.* I- II. q. 71 a. 2 ad. 3.

El pueblo se aparta de la razón las más de las veces, dice el Santo en *Pol* IV. 13, *Populus enim deficit a ratione, ut in pluribus.* En substancia, que el pueblo, al no reaccionar sino afectivamente, está expuesto a equivocarse y a extraviarse; necesita que otros —los menos— le indiquen qué le conviene y se lo hagan querer; si una minoría virtuosa no le confiere la virtud, cualquier otra minoría audaz le impondrá el yugo del dinero o del trabajo colectivo.

5. *La democracia y el comunismo bolchevista*

El análisis de la esencia de la democracia nos conduce a la conclusión de que ésta, partiendo de la idea de libertad, que es su principal e indispensable presupuesto, termina inexorablemente en la tiranía, o dictadura de la multitud, del número, de la cantidad, y por lo mismo de la sinrazón y del desorden. El principio fundamental que la mueve es el igualitarismo universal absoluto. Ahora bien, como los hombres —sin una intervención especial de Dios— no pueden ser igualados o nivelados por lo más levantado que hay en ellos, es, a saber, la ciencia y la virtud, no resta sino la posibilidad de intentar la nivelación absoluta universal, por lo más bajo que hay en ellos, es decir, por su condición material. Tal es el intento del comunismo soviético, como enseña Pío XI en su magistral y actualísima encíclica *Divini Redemptoris*.

De aquí que sea en el comunismo ateo y materialista donde se verifiquen plenamente las exigencias intrínsecas de la democracia absoluta; porque consistiendo ésta en una nivelación o igualación universal absoluta, y no pudiendo cumplirse "hacia arriba", hacia "el Ser, principio de todo ser", hacia donde se llega por auxilios jerárquicos, que vienen siempre de arriba hacia abajo, no queda sino la posibilidad de una nivelación absoluta en lo más común que hay en todos los hombres, que es la materia.

En el materialismo, esto es, en una concepción de la vida en que se hace de la materia la única realidad, de la que procede todo y a la que todo se ordena, consiste la esencia del comunismo.

Y como en la escala real de valores —que no puede ser destruida por ninguna teoría ni sistema— la materia ocupa el último lugar, después de los otros más elevados (Dios o lo sobrenatural o el sacerdocio — lo humano o lo natural o la virtud o la nobleza lo animal o lo económico burgués), una concepción de la vida alrededor de la materia se liga por conexión en metafísicas necesarias con lo puramente cuantitativo, que es una propiedad necesaria de la materia; con el número, que dice relación con la cantidad; con el sufragio universal directo, que está ligado al minero; con la libertad, presupuesto de la democracia; con el liberalismo, que es la deificación de dicha libertad; con la democracia, que descansa en la igualdad cuantitativa de la pura libertad o autodeterminación. Por otra parte, como la pura materia es la única realidad que, siendo tal, es nada, en la célebre definición aristotélico-tomista de la materia prima, por lo mismo es lo más opuesto a Dios de todas las realidades; y como, por otra parte, lo más opuesto a Dios es el diablo, que es Dios al revés, la materia tiene conexiones necesarias con el diablo, y por lo mismo con el anticristo, que es diablo encarnado; y por lo mismo con todos los grupos y sectas humanas que trabajan sistemáticamente por la entronización del anticristo en la tierra; y con la Revolución, que es el proceso continuado pare verificar esta entronización.

En el límite extremo a donde son conducidas por sus propias exigencias se encuentran en profunda solidaridad todas estas realidades. Son exactísimas, entonces, estas igualdades: comunismo - materialismo - liberalismo - democracia - dictadura de la plebe - tiranía del número - satanismo - anticristo - masonería - Revolución.

El resultado final de los esfuerzos y de las tendencias de cada uno de ellos es el establecimiento universal en la tierra de aquella sociedad que describe Pío XI en la *Divini Redemptoris. ¿Qué sería, pues* —se pregunta el Pontífice—, *la sociedad humana basada sobre tales fundamentos materialistas? Sería una colectividad sin más jerarquía que la del sistema económico. Tendría como única misión la de producir bienes por medio del trabajo colectivo, y como fin el goce de los bienes de la tierra en un paraíso en que cada cual "daría según sus fuerzas y recibiría según sus necesidades"... En esa sociedad, tanto la moral como el orden jurídico no serian más que una emanación del sistema económico contemporáneo, es decir, de origen terreno, mudable y caduco. En una palabra, se pretende introducir una nueva época y una nueva civilización, fruto exclusivo de una evolución ciega: una humanidad sin Dios.*

Obsérvese, de paso, que a este resultado final se puede arribar tanto por un camino revolucionario —comunismo bolchevista— como por un camino democrático: democracia materialista norteamericana.

6. El momento actual

Tanto la dialéctica histórica como las exigencias metafísicas de la democracia reclaman hoy que el universo sea entregado a la dominación comunista. El comunismo bolchevista es el único de los sistemas de vida existentes que realiza los anhelos de libertad y democracia que está en las entrañas del mundo moderno. Los Estados Unidos, que representan para muchos el ideal de libertad y democracia, son, en cambio, un régimen plutocrático, esto es, donde la libertad legalmente pareja para todos se convierte en una libertad real para unos pocos privilegiados. Los Estados Unidos — y con mucha mayor razón Inglaterra — representan ya hoy tipos anacrónicos de vida, sin vigencia histórica, y que si no quieren burlar las exigencias profundas de la libertad y democracia que proclaman, deben ir evolucionando hacia un tipo igualitario universal, que sólo Rusia ha verdaderamente implantado.

De aquí que no sea simplemente táctica la razón de la propaganda comunista hecha en nombre de la libertad y de la democracia. La razón es metafísica. Rusia ha llevado a sus consecuencias más lógicas el desarrollo del igualitarismo, anidado en los conceptos de libertad y democracia. Y no valdría argüir, como place a los retardados burgueses, que en Rusia la libertad y democracia están sofocadas por la dictadura del Estado soviético. Porque a esto se responde: primero, que en los estados plutocráticos la libertad y la democracia están burlados por la dictadura omnipotente de los consorcios internacionales; y segundo, que, como tan sagazmente enseña Pío XI en la *Divini Redemptoris, cuando todos hayan adquirido las cualidades colectivas, en aquella condición utópica de la sociedad sin ninguna diferencia de clases, el Estado político, que ahora se concibe como instrumento de dominación capitalista sobre el proletariado, perderá toda su razón de ser y se disolverá; pero hasta que no se realice esta feliz condición, el Estado y el poder estatal es para el comunismo el medio más eficaz y universal para conseguir su fin.*

Es decir, que la sociedad comunista, donde se han destruido totalmente las diferencias y privilegios religiosos, estatales y burgueses, es la única sociedad donde se lleva a su plenitud la universal nivelación igualitaria de libertad y democracia.

En nombre, entonces, de la libertad y de la democracia, le corresponde al comunismo soviético el cetro del universo. Si ello es así, ¿hay que dar, entonces, por decidida la suerte de la tierra y prepararse para tomar el lugar más cómodo posible en el paraíso de los sin Dios? Si la Iglesia no fuera sino una institución humana, totalmente identificada con la civilización cristiana, ciertamente ya estaría todo terminado y no quedaría otra alternativa que prepararse para los postreros días de la apostasía universal.

Pero la Iglesia, semejante al alma espiritual, que si bien es principio de ser y de acción del cuerpo humano no agota en él todas sus posibilidades de esencia y operación, sino que aún sin el cuerpo mantiene una poderosa vitalidad propia e independiente, posee un ser y una actividad que no ha sufrido nada en las sucesivas degradaciones en que ha caído la civilización cristiana. La Iglesia, esposa de Jesucristo, mantiene hoy una vitalidad prodigiosamente fresca y se siente con fuerzas para convertir en hijos de Abraham las piedras. El comunismo lo sabe. Porque el comunismo, *duro yugo impuesto a la fuerza por los hombres...que han considerado a Rusia como terreno más apto para poner en práctica un sistema elaborado desde hacía decenios, y de allí siguen propagándolo por todo el mundo* (Pío XI, en la *Divini Redemptoris*), está en conexión con agentes diabólicos terrestres que operan en un plano teológico, con ciencia y métodos también teológicos, a los que se refiere León XIII en la *Humanum Genus*. El comunismo, obra directa de estas fuerzas teológicas del diablo, conoce perfectamente la significación de la Iglesia Católica. Por eso, a punto de jactarse de su victoria mundial definitiva, tiembla ante un anciano indefenso que le ha arrebatado la palabra "democracia", para decir "urbi et orbi": *¡Pueblos! No os engañéis; el bien que alucinados buscáis en esa seductora palabra sólo lo encontraréis en la enseñanza tradicional de la Iglesia.*

7. *La democracia tradicional*

Para que nadie —sino los que por su jactancia no quieren ni pueden conocer la verdad, tienen ojos y no ven, oídos y no oyen— se llame a engaño, comienza el Pontífice su alocución afirmando el carácter tradicional de la democracia sana, que si siempre fue optativa para los pueblos, hoy pareciera ser imperativa. Apenas precisa recordar —dice— que según las enseñanzas de la Iglesia, no está prohibido preferir con moderación las formas populares de gobierno, sin perjuicio, empero, de las enseñanzas católicas sobre el origen y el uso de la autoridad; y que la Iglesia "no desaprueba ninguna entre las formas de gobierno, siempre que éstas sean conducentes al bien común de los ciudadanos". (León XIII, encíclica *Libertas*, 20 de junio de 1888). Y en estas palabras tradicionales, expresamente recordadas, esta toda la doctrina que el Pontífice no hace sino esclarecer.

La democracia que Pío XII considera aceptable, primero, no es la democracia pura —hacia la que tiende el mundo moderno—, sino una forma popular moderada; segundo, no la proclama ni la mejor ni la única buena; tercero, no debe estar condicionada por la idea de liberad, sino por la de bien común; cuarto, supone la constitución, no de una masa igualitaria, sino de un pueblo jerárquicamente estructurado; quinto, exige una autoridad real y eficaz, derivada y sometida a Dios; sexto, comprende un cuerpo legislativo compuesto por hombres selectos, espiritualmente superiores y de carácter íntegro que se

consideren representantes del pueblo entero y no mandatarios de una chusma; séptimo, que no incurra en absolutismo de Estado.

Es decir, que el Santo Padre, partiendo, como de base, de la idea de que la democracia importa un autogobierno o participación de la multitud en el gobierno, establece las condiciones o recaudos que, templando y moderando este autogobierno o participación de la multitud en el gobierno, pueda dar origen a una forma legítima y sana de la democracia.

Exactamente lo mismo que hacían Aristóteles y Santo Tomás, quienes después de analizar la naturaleza última de la democracia, llegaban a la conclusión de injusticia y perversidad si era llevada a las últimas consecuencias entrañadas por su concepto; pero reconocían que esa tendencia al autogobierno de la multitud, si o se le permitía llegar a las últimas consecuencias, sino que era templada y moderada con elementos de otras formas puras como la unidad de la monarquía, la virtud de la aristocracia, y aun la riqueza de la oligarquia, podía ser un régimen legítimo y aceptable, que denominaban "politia" o república.

Condiciones, en rigor, antidemocráticas, que, al templar y moderar la perversidad expansiva del igualitarismo universal absoluto, dan origen a una cierta y conveniente participación de la multitud en el poder.

De aquí se sigue que la democracia tradicional aceptada por el Pontífice implica la reprobación de la democracia moderna, tanto en la forma liberal y socialista como en la absurda de los católicos democratistas. Porque estas democracias se apoyan en un concepto de una nueva civilización; niegan o rebajan el origen divino de la autoridad; hacen del pueblo un ídolo o un mito; no pueden evitar la tiranía de la cantidad y del número; identifican la noción de justicia con el régimen popular; están impulsadas por el igualitarismo universal absoluto, etc.

8. Posibilidad de la democracia tradicional

La Alocución del soberano Pontífice, al preconizar la democracia tradicional, ha vuelto a plantear las posibilidades de esta democracia en las condiciones actuales de la vida moderna, en que el hombre está atomizado por 400 años de progresiva descristianización. ¿Cómo estructurar la sociedad para que sea pueblo y no masa? ¿Cómo se puede infundir la idea de bien común a una masa que ha perdido las nociones fundamentables de los valores morales? ¿Que procedimientos emplear para que, sin alterar los anhelos de igualdad, se logre la asamblea de selectos de que habla el Pontífice? ¿Cómo asegurar un gobierno-expresión de la nación, cuando ésta se halla dividida por tantas banderías y disensos? ¿Sobre qué base realizar la unidad de los pueblos?

Se aprecia el alcance de estos tremendos interrogantes cuando se tienen presentes las palabras de Pío XII en *Summi Pontificatus*, referentes al proceso de descristianización, valederas perfectamente a las muchedumbres universales.

*Muchos, tal vez, al alejarse de la doctrina de Cristo no tuvieron pleno conocimiento de que eran engañados por el falso espejismo... hablaban de progreso cuando retrocedían; de elevación cuando se degradaban; de ascensión a la madurez cuando se esclavizaban…*Ahora bien, el problema es gravísimo. Porque no hay duda que es certísimo lo que dice el Papa, que *aleccionados por amargas experiencias, los pueblos se oponen hoy con mayor agresividad contra toda concentración dictatorial, pero no es menos cierto que después de cuatro siglos de descristianización sistemática de los pueblos se encuentran en una postración humana, intelectual y moral, espantosa; los pueblos están devorados por profundas disensiones que no provienen únicamente del írnpetu de las pasiones rebeldes, sino de una profunda crisis espiritual, que ha trastornado los sanos principios de la moral privada y pública y ha hecho naufragar aquella conciencia de lo justo y lo injusto, de lo lícito y de lo ilícito que posibilita los acuerdos, mientras refrena el desencadenarse de las pasiones y deja abierta la vía a una honesto inteligencia.*

9. Sentido del mensaje papal

De aquí que sea éste el sentido del mensaje papal. ¿Queréis democracia, y una democracia mejor?, dice a los pueblos el Papa. Tomadla, con tal que ella sea tal que respete las leyes esenciales de las sociedades políticas, que deben regirse por el bien común. La Iglesia no se opone a ello; y aunque considera accesorios e indiferentes los regímenes políticos, cree conveniente, hoy más que nunca, cierta participación de los pueblos en su propio gobierno. Pero sabed que cuanto mayor sea esta democracia o participación, más necesario será que mi influencia se haga sentir profunda y univer3almente. Ella exigirá de vosotros una humilde y total aceptación de todas las enseñanzas de los Pontífices Romanos, desde Gregorio XVI en la *Mirari Vos*, Pío IX en el *Syllabus*, hasta León XIII, Pío X, Pío XI, donde se condenan los pestíferos errores modernos y se establecen las bases auténticas de la ciudad cristiana.

Las palabras del Papa se hacen oir en un momento de excepcional solemnidad. Porque los pueblos, en loca pendiente, vienen alucinados por el progreso falso, y están a punto de caer en el abismo del comunismo ateo. La democracia, de que andan embriagados, conduce inexorablemente a ese abismo. Ningún poder humano puede librarlos de que en él se precipiten sin remedio. El poder material del Estado, en el que muchos habían depositado su confianza y que con mano fuerte y totalitaria habla intentado detener el alud, tiene que confesar su fracaso.

Entonces, ¿qué? Entonces habla la Iglesia por boca de su Pastor Supremo y dice: Sólo yo puedo liberares. No con la democracia, que es una forma política accesoria e indiferente, sino a pesar de la democracia, que por sus exigencias metafísicas tiende a perderos. Yo puedo vencer la dialéctica de la historia, y si humanamente el mundo le pertenece hoy a Moscú, por disposición divina a mí me corresponde en verdad, porque yo he sido puesta para salvar a la humanidad, ayer, hoy y siempre, hasta la consumación de los siglos.

Y sólo Roma puede elevar las multitudes a la virtud para que entonces sin peligro pueda ser virtuosa la ciudad. Porque es un poder santificante, ella puede transformar por dentro al hombre, y de la condición materialista en que por sí mismo es arrastrado puede

levantarle a la verdadera virtud y a la verdadera libertad, que sólo se alcanza en la santidad, cuando uno, lleno de orden y de virtud, se autodetermina al orden y a la virtud.

Por esto, cada día aparece más claro que la humanidad, desgarrada hoy en las entrañas de su ser, que pide libertad y democracia, sin saber qué pide ni cómo lo ha de conseguir, sólo puede ser salvada por la Efusión del Espíritu de Dios, que sólo habita en la Iglesia Católica. Efusión que llegue a las almas individuales y que llegue también a las estructuras sociales. Si no quiere caer en la esclavitud de Moscú, la humanidad debe someterse a la disciplina sobrenatural de Roma. (*Nuestro tiempo*, Nº 26, 16 de Marzo de 1945.)

10. La "física política" de Charles Maurras y la política cristiana[19]

Charles Maurras ha sido un gran maestro de la política, un maestro sólo comparable a Aristóteles. Ha visto la política en sus conexiones concretas: el interés general, que Santo Tomás denomina bien común, sobre los bienes particulares de los grupos y personas. Este interés general, que constituye la ley esencial de la política, no se funda en el contrato, coma ha pretendido Rousseau, y después de él, el liberalismo.

La esencia de la política está dada en la naturaleza. Charles Maurras llama física a esta naturaleza[20]. Y ella encierra: *La estructura de las familias, el régimen de los matrimonios, la pertenencia del hijo; la educación, la instrucción, la escuela; la estructura de la comuna y de la provincia, la del país y la del oficio; la estructura de la Nación, del Estado central, de los Estados descentralizados; la relación de lo temporal y de lo espiritual*[21]. En esta clasificación de los elementos sociales, que no dependen del contrato sino que se fundan en la naturaleza, Charles Maurras sigue los pasos de Aristóteles, quien, al comienzo de su célebre *Política*, asienta la ley de oro que ha de regir toda convivencia política entre los hombres: que aquel bien al que se ordena la ciudad ha de ser el principalísimo entre todos los bienes humanos. Si toda comunidad se ordena al bien, es necesario que aquella comunidad que es la más principal sea la que procura el bien mis principal entre todos los bienes.[22]

Podría discutírsele a Charles Maurras si a esta naturaleza ha de llamársele *física* como él pretende, o más bien *moral*, como enseña Santo Tomás con Aristóteles. Pero lo que sin duda ha de reconocérsele es que antes de que se haga intervenir la voluntad libre de los hombres en el arreglo de las sociedades humanas existe una estructura, determinada por la misma naturaleza del hombre y de la sociedad, que exige que la sociedad haya de orientarse hacia el bien común y que haya de estar condicionada de una manera determinada bien precisa. Entre estas condiciones, la familia debe ser monogámica e indisoluble, ha de ser responsable de la educación de los hijos: sólo así podrá contar la sociedad con ciudadanos responsables. La economía ha de basarse en la estructuración de los cuerpos intermedios: sólo así se asegurará la justicia en el intercambio económico, lo que determinará el interés de todos por mantener el vínculo societario. La autoridad de la

---

[19] Articulo inédito escrito en el año 1972. (N. del E.)
[20] *Le Bienheureux Pie X, Sauveur de la France*, Plon. 1953, Paris, pág. 219. (N del A.)
[21] Ibid. P. XVIII (N. del A.).
[22] Santo Tomás IN POLITICORUM, Marietti, 1951, Nº. 11 (N. del A.).

sociedad ha de ser firme y duradera y no puede quedar librada al capricho de los grupos o individuos que la componen.

Esta concepción de una política fundada en la estabilidad de instituciones naturales ofrece una garantía contra el liberalismo y contra el socialismo. La escuela política de Charles Maurras constituyó en Francia el gran baluarte contra la Revolución en el primer cuarto del siglo en que vivimos. Así lo comprendió el gran Pontífice San Pío X y, en consecuencia, no dejó de prodigarle su generoso apoyo en contra de los intentos del socialismo, disfrazado entonces de un tinte cristiano. No sólo Roma lo apoyó, sino que se erigió en enemiga implacable del sillonismo, su enemigo. Marc Sangnier, en efecto, con su movimiento "Le Sillon" (El Surco), ejercía una morbosa influencia sobre los jóvenes franceses, *inflamando sus corazones en el amor de causas seductoras pero funestas*.[23] San Pío X los condenó en Notre Charge Apostolique, donde al mismo tiempo establece el verdadero peligro del democratismo y del socialismo. Allí, el Santo Pontífice denuncia la nivelación de clases, una falsa exaltación de la persona humana, la soberanía popular, advirtiendo que *los verdaderos amigos del pueblo no son ni revolucionarios ni innovadores, sino tradicionalistas*.[24]

Sin embargo, los enemigos de Maurras no dejaban de intrigar tanto en el Episcopado francés como en la misma Roma, y habían conseguido que la Congregación del *Index* preparara un documento condenando a Maurras. Porque hay que observar que, aunque la escuela política de *L'Action Française* fuera inobjetable en su doctrina política, sin embargo su fundador y director indiscutido, Charles Maurras, era hombre de ideas perversas y anticristianas. Empero, el elemento más preclaro de *L'Action Française* lo constituían católicos ejemplares. No solamente esto, sino que *L'Action Française* servía de puente para que muchos incrédulos se convinieran y entraran en la Iglesia.

Pero San Pío X advirtió con sagacidad que se quería producir la condenación de *L'Action Française* no por las ideas impías de su fundador y director, sino por su concepción sana y antidemocratista de la política. Por esto se opuso a su condenación y guardó en su cajón particular el decreto del Santo Oficio y manifestó que mientras él viviera, *L'Action Française* no sería condenada. Llegó a más todavía. A la madre de Maurras, que en 1911 estuvo arrodillada ante él, pidiéndole la bendición para su hijo, aquél le dijo: *Bendigo su obra; ella tendrá éxito*.

Durante el Pontificado de Benedicto XV volvieron a arreciar los ataques contra Charles Maurras y su *Action Francaise*, pero Benedicto XV siguió en este punto las normas de su ilustre predecesor.

Las cosas habían de cambiar en el Pontificado de Pío XI. El asunto seria largo de explicar porque la maniobra fue astutamente urdida. El Cardenal Andrieu, Arzobispo de Burdeos, inició la campaña con una "vergonzosa requisitoria", en opinión del Cardenal Billot. Allí se acusaba a los dirigentes de *L'Action Française* de profesar errores sobre Dios, la divinidad de Jesucristo y sobre la Iglesia. Pero la maquinación no hubiera surtido efecto

---

[23] NOTRE CHARGE APOSTOLIQUE, Encíclicas Pontificas, Guadalupe, 1965, T. I, p. 2271 (N. del A.).
[24] Ibid., p. 2285 (N del A.)

si Aristides Briand no hubiera vuelto a tomar la dirección de las relaciones con el Vaticano en el Quai d'Orsay, y desde allí no hubiera maniobrado sirviéndose del Nuncio en Paris.

La maniobra estuvo tan bien urdida que se llegó a fabricar y a hacer llegar a Pío XI para la lectura diaria una *Action Francaise* "de fantasia, fabricada con grandes gastos para irritarle y llenarlo de horror".[25]

Todo lo que siguió fue efecto de la maniobra. Pio XI, ante la lectura de ejemplares perversos, preparados especialmente para indisponerlo con *L'Action Francaise*, la condenó, imponiendo sanciones severas a quienes pertenecían a ella o se entregaban a la lectura de sus publicaciones.

Como lo reconoció el mismo Maurras más adelante[26], *L'Action Française* debió evitar el conflicto formal con las autoridades espirituales y así cubrirse de toda apariencia de insubordinación. Esto debió haberlo hecho a todo precio. Pero no sólo no lo hizo, sino que desató una polémica envenenada y envenenadora que debía desgarrarlos y que, envenenándose, debía envenenar nuestros males.[27]

El asunto de *L'Action Française* fue un asunto ruidoso que debía trastornar radicalmente las posiciones de la Iglesia en Francia y consiguientemente en el mundo. Los efectos debían palparse con el correr de los años. El ejemplo típico fue el caso Maritain. Este filósofo que venía del bergsonismo estaba entonces entregado con devoción singular al tomismo. Había escrito en ese tiempo un libro que definía su estado de espíritu, *Antimoderno*. Pero el drama *L'Action Française* actuó como un poderoso revulsivo que le hizo mudar de posición. Desde entonces comenzó a seguir otra línea intelectual en doctrina política y en la valorización de la civilización para acabar en vulgar democratista, seguidor de Lamennais y de Marc Sangnier.[28]

Lo que pasó con Maritain sucedió igualmente con el catolicismo francés y aun con el mundial. Detrás de Maritain vino un conductor de juventudes, inquieto e inflamado, Emmanuel Mounier, que orientó a las nuevas generaciones por el personalismo, nombre que se dio al nuevo socialismo para uso de los cristianos. Mounier y su revista *Esprit* arrastraron tras de sí y de su funesta empresa a Chenu y a Congar, quienes debían efectuar la liquidación del catolicismo tradicional y sustituirlo por un progresismo delicuescente y disolvente. Todo ello debía terminar en las posiciones secularistas y marxistas de hoy. El hecho cierto es que la condenación de *L'Action Française* en 1926 trastornó radicalmente la suerte del catolicismo francés y del mundo.

Mientras tanto, las relaciones de *L'Action Française* con el Vaticano fueron entrando en una situación cada vez más benévola. Aquí intervinieron las oraciones y las recomendaciones de las santas hermanas de Lisieux, quienes aprovecharon sobre todo la visita que les hizo el entonces Cardenal Pacelli, luego el gran Pío XII, para pedirle como un

---

[25] Le Bienheureux Pie X, Sauveur de la France, p. 13 (N. del A..)
[26] Ibid., p. 140 (N. del A.).
[27] Ibid., p. 140 (N. del A.).
[28] Ver mi De Lamennais a Maritain, Teoría, 1967 (N. del A.).

favor especialísimo el levantamiento de las sanciones contra *L'Action Francaise*. Estas fueron levantadas por Pío XII el 13 de julio de 1939.

Charles Maurras, condenado a prisión perpetua por un tribunal que lo acusaba de colaboracionista, se convirtió totalmente al catolicismo.

¿Qué pensar de la doctrina de *L'Action Française* a la luz de la enseñanza católica? Nos limitamos exclusivamente a este punto, sin entrar al análisis de los peligros que puede correr un católico por seguir a un maestro incrédulo aunque sólo lo haga en su doctrina política que en este caso sería inobjetable.

Para responder a esta cuestión, vamos a seguir los puntos que expresa el mismo Maritain en su opúsculo UNE OPINIÓN SUR CHARLES MAURRAS ET LE DEVOUR DES CATHOLIQUES, Plon, Paris, 1926.

1. *El empirismo organizador*. Sabido es que el método que sigue en sus elucubraciones Charles Maurras lo califica de empirismo organizador. De aquí se sigue que sus ideas políticas no derivan de una ética y mucho menos de una metafísica, sino de la observación histórica dirigida a una situación concreta. Estudia las causas próximas que explican la salud de una situación política, o, por el contrario, su corrupción y decadencia. Aunque no participa del positivismo filosófico de un Comte, sigue sus observaciones en lo que se refiere al gobierno del pensamiento, de las costumbres y aun de la ciudad misma. Sus ideas políticas se presentan como un conjunto de conclusiones adquiridas por vía inductiva y como comprobaciones inmediatas de la razón. Procediendo de una manera empírica e inductiva, pide a la observación y a la historia el responder a la cuestión siguiente: *¿existen condiciones generales y constantes, y cuáles son, que determinan la decadencia y corrupción del cuerpo social?* ¿Qué hay que pensar de este empirismo organizador? Mientras se limite a sacar las consecuencias implicadas en las premisas, no hay nada que censurar. Es el método que tan sabiamente siguió Le Play para determinar las condiciones morales de la vida de las sociedades. Si la historia es maestra de la vida, estudiarla con esta dedicación no puede ser más legítimo y aleccionador.

2. *La democracia*. — Una cosa es la democracia entendida en el sentido de la *politeia* de Aristóteles y otra en el sentido moderno, inficionada con el mito de la soberanía popular del Contrato Social de Rousseau. Y es claro que la democracia de boy, aunque teóricamente puede ser una forma legítima de gobierno, en la práctica ha dejado de serlo porque el mito rousseaniano la ha contaminado. Las críticas de Maurras son entonces legítimas.

3. *Primero, la política, es decir, politique d'abord*. — Se ha acusado a *L'Action Française* de dar primacía a la política sobre todo otro valor moral. Pero aquí hay que advertir que una u otra primacía se impone según sea el punto de vista desde el cual se consideren las cosas Es claro que en una apreciación de la importancia de los valores corresponde la primaria al valor religioso; pero si se consideran las cosas desde el punto de vista de la necesidad y de la vigencia de la moral pública, entonces hay que dar primacía a la política. Porque es el cumplimiento de las leyes que aseguran las buenas costumbres lo que ofrece garantía de seguridad y de salud moral. Por esto, el mismo Maritain sostiene que política

primero —si "*primero*" *se refiere así, no al fin perseguido y al orden de la intención (lo que seria divinizar al Estado) sino a las condiciones que hay que suponer en el orden de la ejecución, es una verdad de sentido común.*[29]

El mismo Maurras ha explicado en MIS IDEAS POLÍTICAS[30] cuando dice: *"Cuando decimos "ante todo, política", queremos decir: la política primero, primera en el orden del tiempo, de ninguna manera en el orden de la dignidad. Equivale a decir que la ruta debe tomarse antes de llegar a su punto terminal; la flecha y el arco deberán empuñarse antes de dar en el blanco; el medio de acción precederá el centro a que se lo destina"*.

4. *Política y política cristiana.* — Hay que reconocer los méritos de la doctrina política de Charles Maurras en cuanto ha usado un método y principios realistas que lo han llevado a defender valores fundamentales de un realismo político y lo han librado de caer en los errores del liberalismo rousseauniano. Su política ha constituido una política sana, lo cual es mucho pedir en un tiempo de delincuencia y de degradación de la vida pública. Pero, sin embargo, hemos de reconocer que si tenemos en cuenta que la política ha de regir a hombres y sociedades cristianas que no han de acomodar su vida a un módulo puramente natural sino al sobrenatural de la vida eterna; entonces, hay una insuficiencia en Maurras. Su política, por insuficiente, podrá ser calificada de natural o de naturalista.

No hay duda que resulta algo anormal que un incrédulo sea el mentor de una política para cristianos. Esta insuficiencia, si de algún modo no era reparada, iba a hacer crisis dentro de *L'Action Française* misma.

Sin embargo —y esto lo vio sagazmente el gran Pío X— los ataques contra *L'Action Française* no se llevaron contra esta carencia en un deseo noble de ponerle remedio, sino al contrario, por lo que *L'Action Française* representaba de valioso y de conforme con la ley natural Se la atacaba porque era una política de autoridad y de orden.

Aquí radica la diferencia entre un Pontífice santo y otro que no lo es, aunque pueda ser muy virtuoso. El santo está dotado de una prudencia sobrenatural que discierne la malicia del enemigo en cosas al parecer inocentes. Por esto San Pío X ha podido decir a un obispo francés que se empeñaba en lograr la condenación de *L'Action Francaise*: *Nos tenemos aquí, querido hijo, todo lo que hace falta para condenarlo. Pero nosotros estamos seguros de que las personas que nos han documentado tan bien han actuado menos por amor y celo de la santa religión que por odio de las doctrinas sostenidas por L'Action Francaise*. Después, cerrando con un golpe seco el cajón del escritorio, Pío X añadió: *"Así, mientras yo viva, jamás será la A. F. condenada. Ella hace bien. Ella defiende el principio de autoridad. Ella defiende el orden"*.[31]

San Pío X se constituyó en defensor de Charles Maurras. Pío XI condenó a Maurras. Pero otro pontífice que, sin duda, ha de ser exaltado a los altares, Pío XII, levantó la condenación de Maurras, y ello sin exigir a los de *L'Action Française* la menor retractación de ningún error determinado. Sólo hubo un cambio de cartas en términos generales. ¿Cómo se explica todo esto? Por el discernimiento de las espíritus que ilumina a los santos.

---

[29] UNE OPINION SUR CHARLES MAURRAS, ibid., p. 32 (N. del A.).
[30] Editorial Huemul, Buenos Aires, pág. 139 (N. del A.).
[31] Charle Maurras, LE BIENHEUREUX PIE X, SAUVEUR DE LA FRANCE, p. 72 (N. del A.).

Un santo y sólo un santo, Pío XII, comprende e interpreta a otro santo, a San Pío X. Así lo ha manifestado el mismo Pío XII en el disenso que pronunció el 3 de junio de 1951 en la plaza de San Pedro en ocasión de la beatificación del gran Pontífice. Ahora, dijo entonces, que *el examen más minucioso ha descubierto a fondo todos los actos y vicisitudes de su pontificado, ahora que se conocen las consecuencias de aquellas vicisitudes, ninguna duda, ninguna reserva es ya posible, y se debe reconocer que, aun en los periodos más difíciles, más ásperos, más graves y de más responsabilidad, Pío X, asistido por la gran alma de su secretario de Estado, el Cardenal Merry del Val, dio prueba de aquella iluminada prudencia que nunca falta en los santos, aunque en sus aplicaciones se encuentre en contraste doloroso, pero inevitable, con los engañosos postulados de la prudencia humana y puramente terrestre*. Y luego, añadía: *Con su mirada de águila, mis perspicaz y más segura que la corta vista de miopes razonadores, veía el mundo tal como era, veía la misión de la Iglesia en el mundo, veía con ojos de Santo Pastor cuál era su deber en el seno de la sociedad descristianizada, de una cristiandad contaminada, o, al menos, acechada por los errores de la época y por la perversión del siglo*.[32]

La mirada de águila de San Pío X vio claro en el asunto de *L'Action Française* y de Charles Maurras. Cierto que la incredulidad religiosa de Maurras, que había perdido la fe en su juventud, ha alcanzado un grado de sacrílega impiedad y de blasfemia en obras como ANTHINEA y LE CHEMIN DE PARADIS. Pero el programa de acción política contra el demoliberalismo de la Revolución forjado por Maurras ofrecía garantías para una firme restauración social política en la línea católica. Su *Action Francaise* era, en el plano político, una defensa de la Iglesia contra la Revolución. A Camille Bellaigne, que pedía una bendición para Maurras, le respondió San Pío X: "*¡Nuestra bendición! ¡Pero todas nuestras bendiciones! Y decidle que es un buen defensor de la Fe*".[33]

[32] Ecclesia, de Madrid, 9 de junio de 1951 (N. del A.).
[33] Harry Mitchell, PIE X ET LA France, Les Editions du Cédre, Paris, 1954. (N. del A.).

INDICE COMPLETO

I NATURALEZA MORAL DE LA POLÍTICA 5
1. Dos teorías erróneas 6
2. Dios, autor de la sociedad política 9
3. Moral y técnica política 16
4. Política y teología 17
5. Ni individualismo ni estatismo 18
II EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA 23
1. Doctrina falsa de la soberanía 24
2. Origen Divino de la Soberanía 27
3. Democratismo y Democracia 29
4. La Democracia y los católicos 30
5. Derecho humano de los regimenes políticos 31
6. Del Acatamiento al poder 38
7. La Resistencia al poder abusivo 40
8. De la ilegitimidad del poder 42
III. ESTRUCTURACIÓN SOCIAL-ESTADUAL 45
DE LA VIDA POLÍTICA 45
1. Liberalismo y Socialismo 45
2. Régimen Corporativo 49
3. Representación profesional 50
4. Sufragio Universal 51
5. Regimenes Políticos 52
6. La Democracia 54
7. Republica y Democracia 58
8. Repúblicas modernas 60
9. Hacia un régimen corporativo y autoritario 62
IV. FUNCIONES DE LA AUTORIDAD 66
1. Doctrinas erróneas 66
2. Doctrina católica 67
3. El Estado y la familia 72
4. El Estado en la educación y la cultura 73
5. El Estado y la economía 76
6. El Estado y la comunidad internacional 78
7. El Estado y la Iglesia 80
8. "La ciudad fraternal" de Maritain 82
V. CONCLUSIÓN 84
VI APÉNDICES 88
1. El Igualitarismo y el Evangelio 88
2. Los tres sentidos de la palabra democracia 89
3. León XIII y la democracia cristiana 91
4. Filosofía de la democracia moderna 92
a) Dialéctica de la historia 92
b. La democracia. Dominación de la plebe 95
5. La democracia y el comunismo bolchevista 97
6. El momento actual 98

7. La democracia tradicional.. 99
8. Posibilidad de la democracia tradicional 100
9. Sentido del mensaje papal 101
10. La "física política" de Charles Maurras y la política cristiana.................................... 102